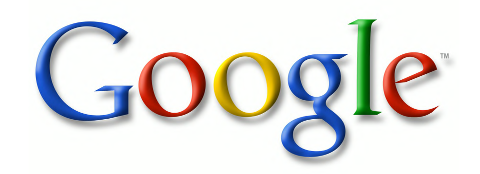


ŒUVRES

D'ARISTOTE

LA MÉTAPHYSIQUE

[Metaphysica, Fr.]

MÉTAPHYSIQUE

D'ARISTOTE

TRADUITE EN FRANÇAIS

AVEC DES NOTES PERPÉTUELLES

PAR

J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE

MEMBRE DE L'INSTITUT, SÉNATEUR

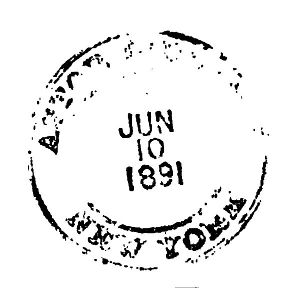
TOME PREMIER

PARIS

LIBRAIRIE GERMER-BAILLIÈRE ET C[ie]

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1879



A LA MÉMOIRE

DE

M. VICTOR COUSIN

QUI
LE PREMIER PARMI NOUS
A TENTÉ
DE FAIRE CONNAITRE
LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE
PAR LA TRADUCTION
DU Ier ET DU XIIe LIVRES

HOMMAGE DE RECONNAISSANCE

BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE.

PRÉFACE

Caractère général de la *Métaphysique* d'Aristote ; questions principales qu'il y discute : Définition de la philosophie, réfutation de la théorie des Nombres et de la théorie des Idées, réfutation du Scepticisme, le principe de contradiction pris pour fondement de la certitude, théorie de la substance, théorie des quatre causes, Théodicée. — Aristote est un des plus grands métaphysiciens de tous les temps. Coup d'œil sur l'histoire de la Métaphysique ; sa nature propre et ses droits ; ses rapports avec la Religion et avec la Science ; grandeur de l'homme ; avenir de la Métaphysique.

Quand on lit la *Métaphysique* d'Aristote, il est deux choses qu'on ne doit jamais perdre de vue, pour ne pas être trop étonné des difficultés qu'on rencontre à chaque pas. C'est, d'abord, l'incurable désordre dans lequel cet ouvrage est arrivé jusqu'à nous ; et, en second lieu, c'est le caractère général du style aristotélique. Cicéron, dans une phrase devenue célèbre, nous en avertit : « Il faut « faire un très-grand effort d'attention pour

« bien comprendre Aristote. *Magna animi « contentio adhibenda est in explicando Aris- « totele*[1]. » Cicéron étudiait aux écoles d'Athènes, deux cents ans environ après la mort du philosophe; il entendait les leçons et les explications de ses successeurs, encore tout imbus de la tradition. Il apportait lui-même à ces labeurs une aptitude des plus rares, et un zèle qui ne s'est jamais éteint. Si, dans des conditions si favorables, l'orateur Romain avait tant de peine à pénétrer la pensée d'Aristote, ne soyons pas surpris de la peine que nous avons nous-même à la saisir. Elle vaut les fatigues qu'elle coûte; et, malgré tout ce que vingt-deux siècles ont dû nous apprendre, elle peut encore nous instruire et nous intéresser puissamment. Il est impossible de rétablir un peu d'ordre et de régularité dans ce monument qu'une mort inopinée laissa inachevé, comme tant d'autres. Mais, parmi ces fragments mutilés et sans suite, il s'en trouve d'admirables, qui sont dignes d'être conservés à jamais; dans

[1] Fragment de l'*Hortensius*, cité par Nonius, liv. IV, t. XXXV, p. 262 de la petite édition de Victor Le Clerc.

ces ruines d'un Parthénon philosophique, nous pourrons recueillir quelques grandes et complètes théories, destinées à compter toujours parmi celles qui honorent le plus l'esprit humain, et qui lui apportent le plus de lumière.

Les innombrables questions que la philosophie soulève n'apparaissent pas toutes à la fois sur la scène de la pensée; toutes ne sont pas faites pour y demeurer définitivement. Les époques les plus fécondes n'en font naître que quelques-unes. Mais les questions que le génie découvre, et qu'il consacre, ne meurent pas; elles entrent pour toujours dans le domaine commun, et dans l'héritage que se transmettent les générations, les unes après les autres. Quand une fois ces questions ont été discernées et mises dans leur jour, elles ne peuvent plus périr ni tomber dans l'oubli; elles regardent également tous les siècles et tous les peuples, qui ont assez d'intelligence pour s'en préoccuper.

La *Métaphysique* d'Aristote peu tnous offrir un certain nombre de ces graves problèmes, qui se posent encore pour nous, et qui,

de notre temps, sont controversés comme du sien. Nous n'énumérons que les principales : La définition de la philosophie, et surtout de cette partie de la philosophie qu'Aristote appelle de son vrai nom, « la Philosophie première » ; la théorie des Nombres ; la théorie des Idées ; la réfutation du Scepticisme ; le principe de contradiction ; le principe de la substance ; la théorie des quatre causes ; la théorie de l'ordre universel ; et enfin, la théodicée. De ces questions, les unes se rapportent à la polémique contemporaine d'Aristote ; et, quand il traite des Nombres ou des Idées, c'est pour combattre l'école de Pythagore et celle de Platon ; les autres représentent la pensée du maître, dans son originalité et sa profondeur. Mais aucune de ces questions, agitées, il y a deux mille ans passés, par les plus nobles esprits de la Grèce, n'est épuisée. Nous avons toujours à nous enquérir de la véritable nature des Idées et des Nombres ; le sceptique Protagore a eu des successeurs ; il en a parmi nous, et il en aura tant que l'homme voudra, comme c'est le droit de sa raison, scruter le

fondement de ses connaissances; le principe de contradiction, aussi bien que le principe des substances, tient toujours sa place dans le large champ de la spéculation; la théorie des causes n'en peut être bannie, malgré les conseils chimériques de quelques savants ; et quant à la théodicée, les progrès immenses des sciences particulières ne font que lui assurer une importance qui croît de jour en jour; plus l'analyse des phénomènes devient exacte et plus elle s'étend, plus on sent le besoin de remonter à l'origine des choses et jusqu'au premier moteur.

Sur tous ces problèmes, qui de nous pourrait n'être pas curieux de recevoir la déposition d'un témoin tel qu'Aristote, auteur tout ensemble de la *Métaphysique* et de l'*Histoire des animaux*, de la *Politique* et de la *Météorologie*, de la *Logique* et de la *Morale*, de la *Rhétorique* et du *Traité de l'Ame*? Sans doute, le vêtement des pensées antiques n'est plus le vêtement des pensées modernes; mais la forme importe peu; c'est le fond qui est tout; et, si nous étions tentés de dédaigner les Anciens pour un motif aussi léger, une

réflexion devrait arrêter notre orgueil. Comme les choses sont perpétuellement mobiles, nous deviendrous des Anciens, à notre tour, ainsi que les jeunes gens deviennent des vieillards. Prenons garde, en étant injustes et aveugles pour ceux qui nous ont ouvert la carrière, de préparer et d'autoriser les dédains de ceux qui nous y succéderont, aussi éloignés de nous que nous le sommes nous-mêmes de Thalès, de Pythagore, de Xénophane, d'Anaxagore, de Socrate, de Platon et d'Aristote.

D'abord, il faut se rappeler que le mot même de Métaphysique n'appartient pas à Aristote; il est venu de ses disciples, ou de ses commentateurs, peut-être d'Andronicus de Rhodes. Pour Aristote, ainsi qu'on vient de le dire, et qu'on peut le voir dans tout son ouvrage, cette partie de la philosophie, qui est la plus générale et la plus haute, se nomme la Philosophie première, et parfois aussi la Théologie, ou Théodicée. Si l'usage n'avait consacré le mot de Métaphysique, il y aurait quelque utilité à le changer, parce qu'il est décrié, non pas seulement auprès

des ignorants, mais aussi auprès des savants. Il l'est même auprès de quelques philosophes, qui, en cela, s'entendent très-mal avec eux-mêmes, repoussant de la philosophie la partie qui en est la seule essentielle et nécessaire. On ne peut guère se flatter de modifier maintenant une locution qui remonte au temps de Sylla et de Cicéron. Cependant, d'illustres exemples nous y convieraient; et peut-être ferions-nous bien de nous y rendre. Descartes intitule ses *Méditations* : « Meditationes de prima philosophia, seu de Dei « existentia et animæ immortalitate. » Il ne repousse pas tout à fait l'expression de Métaphysique; mais il s'en sert le moins qu'il peut. Dans la traduction française de ses *Méditations,* qu'il fait faire sous ses yeux et qu'il corrige, il ne parle non plus que de la Philosophie première, traitant à peu près exclusivement de l'existence de Dieu et de la distinction entre l'âme et le corps de l'homme. Leibniz fait comme Descartes; c'est la réforme de la Philosophie première « qu'il « prétend accomplir en réformant la notion « de substance ». Selon lui, « la Philosophie

« première est la Reine des sciences ». Mais, tout en la décorant de ce titre pompeux, il croit que cette science, qui doit résumer et régir toutes les autres, en est encore à se chercher comme au temps d'Aristote. En ceci, Leibniz se trompe. Aristote ne cherchait plus la Philosophie première, par cette bonne raison qu'il l'avait trouvée [1].

Certainement, nous ferions bien d'imiter Descartes et Leibniz, et de ne plus parler que de Philosophie première au lieu de Métaphysique, puisque ce nom, sans être absolument faux, n'est pas parfaitement exact, et qu'il offusque tant de bons esprits. Mais ce sont là des changements dont l'usage seul décide, comme nous le dit Horace.

Qu'est-ce que la philosophie pour Aristote ? Il observe, d'abord, que, parmi tous les êtres animés, l'homme est le seul qui ait, par sa nature, la passion de connaître, et qui, par les facultés qu'il a reçues, puisse satisfaire, dans une certaine mesure, l'instinct qui le pousse à tout savoir. Bien des arts,

[1] Leibniz, édition Paul Janet, t. II, p. 524.

bien des sciences nécessaires aux besoins ou aux agréments de la vie se sont formés, longtemps avant la philosophie, et se sont développés, en donnant à l'intelligence de l'homme un emploi qui, sans contredit, était déjà très utile et très estimable. Mais, quand les arts les plus indispensables se furent constitués, il surgit des sciences nouvelles dont l'objet n'était plus, ni le besoin, ni même l'agrément. Elles naquirent de préférence dans les climats où l'homme pouvait plus facilement se ménager des loisirs; et c'est ainsi que les prêtres Égyptiens inventèrent les Mathématiques, et les poussèrent assez loin. Ces sciences eurent cet avantage éminent d'être cultivées avec ardeur, sans qu'on se proposât d'en tirer le moindre profit matériel. Les hommes, frappés d'étonnement et d'admiration par les phénomènes qu'ils avaient sous les yeux, le cours du soleil, les phases de la lune, le lever et le coucher des planètes et des astres, voulurent connaître les causes de ces prodigieux spectacles. Ils essayèrent de les comprendre, sans autre désir que de les savoir, pour les

savoir. Bien plus, sous les causes particulières, ils ne tardèrent pas à s'élever à la conception d'une cause unique; ils se demandèrent comment l'univers s'était formé; et la curiosité de l'esprit ne s'arrêta que quand il fut parvenu à cette limite infranchissable de la cause qui embrasse et domine toutes les autres causes. Enfin, en voyant que le but dernier de chaque chose est le bien de cette chose, les hommes pensèrent que le but de la nature entière ne peut être, d'une manière universelle, que la plus grande somme de bien possible.

La Philosophie première est donc, selon Aristote, la plus générale des sciences; elle est la science des principes et des causes; elle est la plus désintéressée et la plus libre de toutes, puisqu'elle n'est subordonnée à aucune, et qu'elle ne travaille que pour elle-même; il n'y en a pas de plus claire, parce que rien n'est plus clair que les principes; elle est purement rationnelle, parce que la sensation est incapable de nous faire concevoir les principes et les causes; elle est plus exacte et plus précise que toute autre

science, parce que les éléments dont elle se forme sont très peu nombreux. Il est bien vrai que Dieu, qui, de l'aveu du genre humain, est la cause et le principe des choses, est le seul être qui puisse posséder une telle science dans sa plénitude, parce que « Dieu « seul, comme le dit Simonide, jouit du « privilège auguste de l'indépendance et de « la liberté ». Mais l'homme se manquerait à lui-même, s'il ne s'efforçait pas de conquérir la parcelle de science qui est à sa portée. Bien que la nature humaine soit esclave de mille façons, la philosophie n'est pas interdite à l'humanité; les Dieux ne sont point jaloux d'elle; et, malgré les limites où l'homme est renfermé, il peut s'occuper des choses divines, en se disant que, si toutes les autres sciences peuvent être plus nécessaires que la philosophie, il n'en est pas une qui soit au-dessus d'elle et qui ait plus de prix...

Que pourrions-nous ajouter aujourd'hui à cette définition antique de la philosophie, aussi juste que sublime, aussi rigoureuse que modeste? Que pourra-t-on même y ajouter jamais? Descartes et Leibniz n'en

ont pas parlé aussi bien. Dans toute l'histoire de la science, personne ne s'est trouvé qui ait su mieux qu'Aristote déterminer la nature et le domaine de la Philosophie première. Il a montré, avec une parfaite netteté, son point d'appui et de départ dans toutes les sciences secondaires, et son but, qui est de sonder, autant qu'il est permis à notre faiblesse, les secrets de la cause universelle et de la pensée divine. Que peut-on demander de plus? Et quand on croit à la philosophie et à la raison, que peut-on demander de moins? La Métaphysique eût évité bien des faux pas et se fût rendue plus respectable auprès de la foule, si elle avait toujours eu la prudence du philosophe grec, et si elle eût pris le soin de circonscrire aussi clairement le champ de ses investigations. Le terrain sur lequel Aristote s'est placé est inébranlable; mais il fallait un bien ferme regard pour voir, dès le début, les deux confins de la Métaphysique, l'un où elle commence, et l'autre où elle finit.

D'ailleurs, on ne doit pas attribuer l'honneur de cette définition à Aristote seul.

Trois ou quatre siècles avant lui, la philosophie était née sur les côtes de l'Asie Mineure, dans la patrie d'Homère, avec Thalès de Milet, Pythagore de Samos, Xénophane de Colophon; elle s'était propagée dans l'Attique et dans la Grande Grèce; et, servie par un heureux instinct, elle avait déjà fait bien des découvertes, en s'occupant, il est vrai, beaucoup plus des choses extérieures que des phénomènes de l'intelligence. C'est Pythagore qui lui a donné son beau nom, en inventant celui de Philosophe. Socrate et Platon, qu'il ne faut jamais séparer, avaient, en termes magnifiques, célébré la philosophie, dont ils avaient conçu une pensée aussi haute qu'Aristote devait le faire après eux. A en croire Platon, c'était en pratiquant la philosophie, durant cette existence, que l'homme pouvait s'assurer une résurrection, et même une vie éternelle, dans un monde meilleur. Le philosophe seul, en contemplant l'essence immuable et absolue des choses, était en commerce avec le divin, sous la loi de l'ordre. Mais la Dialectique, telle que Platon l'expo-

sait, était encore bien obscure et bien vague. Il en faisait bien le comble et le faîte des autres sciences ; mais il ne précisait pas ce qu'elle leur empruntait, et ce qu'elle pouvait leur donner en retour. C'était, selon lui, la partie la plus difficile de la philosophie, parce qu'elle ne s'attachait qu'aux choses intelligibles et repoussait toutes les données sensibles. Mais, souvent aussi, ces conceptions élevées s'abaissaient ; et la Dialectique se réduisait à n'être que l'art assez vulgaire d'interroger et de répondre. La Dialectique était donc quelquefois près de devenir la Philosophie première. Mais l'intervalle qui les séparait ne fut pas franchi, et c'est Aristote qui acheva l'œuvre imparfaite de prédécesseurs nombreux et illustres.

Une autre circonstance encore l'a favorisé. La philosophie Grecque, dans toute sa durée, n'a jamais eu auprès d'elle une autorité ombrageuse et persécutrice, qui prétendît lui imposer violemment des solutions toutes faites, dont elle ne devait pas s'écarter. Il n'y a jamais eu, dans son sein, ces discussions déplorables, et parfois homi-

cides, où la raison et la foi religieuse ont été aux prises. Dans la Grèce, la pensée a joui d'une absolue liberté, parce qu'elle n'a pas connu de livres sacrés, gardiens du dogme national; rien ne l'a gênée, depuis les temps de Lycurgue et de Solon jusqu'à ceux de Justinien, fermant, au nom de la religion, les écoles d'Athènes. Si, dans l'Antiquité, quelques philosophes ont été frappés, ce n'était pas par intolérance, comme ce fut plus tard. Ils étaient les victimes d'inimitiés individuelles, qui assouvissaient leurs vengeances; ou bien l'ordre public, troublé par des imprudences, exigeait un châtiment, d'ailleurs plus ou moins justifié. Mais jamais dans le monde hellénique, pendant plus de douze cents ans, personne ne fit à la raison humaine l'insulte de douter d'elle, et de la persécuter pour des croyances qu'elle n'acceptait pas. Aristote a profité de cette liberté comme tout le monde; mais il a défini et compris la philosophie mieux que qui que ce soit avant lui, et il l'a pratiquée avec une sécurité imperturbable, que Descartes n'a pas goûtée au

XVII[e] siècle, et que l'on nous conteste même encore quelquefois dans le XIX[e].

Il serait assez embarrassant de décider si la réfutation qu'Aristote a faite de la théorie des Nombres, mérite les mêmes éloges que sa définition de la philosophie. Cette réfutation peut nous paraître douteuse et incomplète par plusieurs motifs. Dans toute discussion, il faut pouvoir entendre les deux interlocuteurs pour juger en pleine connaissance de cause; et ici, nous n'en pouvons écouter qu'un seul. Il ne nous est resté aucun ouvrage de Pythagore, ni de ses disciples. Les fragments très peu nombreux qui nous sont parvenus, ne portent pas sur cette théorie spéciale. Nous en sommes ainsi réduits à ce que nous en dit Aristote; et, quoique nous ne suspections pas sa fidélité, nous ne pouvons comprendre que très difficilement la valeur et le sens de l'objection, quand nous n'avons pas en même temps la pensée qu'elle doit rectifier ou détruire. Puis, l'obscurité habituelle aux réfutations d'Aristote est plus épaisse ici que partout ailleurs. Enfin, il a eu le tort de mêler à la

réfutation d'une théorie plus mathématique que métaphysique celle des Idées platoniciennes; et cette confusion n'était pas faite pour éclaircir les choses. Malgré ces défauts, ce qu'Aristote nous apprend sur les Pythagoriciens est encore ce que l'Antiquité nous a transmis de plus précieux et de plus étendu, sur cette admirable école. S'il se tait forcément sur la personne trop peu connue de Pythagore, il nous entretient du moins des recherches qu'il avait provoquées dans toutes les voies qu'il avait ouvertes.

Aristote rend d'abord aux Pythagoriciens un très légitime hommage, en les louant d'avoir étudié les mathématiques avec passion, et de leur avoir fait faire d'immenses progrès en tout genre. Aux mathématiques pures, telle que l'arithmétique et la géométrie, ils joignirent les mathématiques appliquées. Leurs travaux furent aussi divers que remarquables en astronomie, en optique, en mécanique, en musique, en géodésie, c'est-à-dire, dans toutes les branches de la science où les nombres et les lignes peuvent aider à l'observation et à l'explication des phénomènes.

Que Pythagore n'ait fait que transporter d'Égypte dans la Grande Grèce les mathématiques naissantes, ou qu'il les ait lui-même inventées, c'est un point obscur; mais ce qui ne l'est pas, c'est que l'école Pythagoricienne a été par-dessus tout une école mathématique. De là, sa grandeur, que les siècles n'ont pas amoindrie; de là aussi, ses erreurs, que, à certains égards, on peut sans injustice appeler même des rêveries. Au premier aspect des vérités mathématiques, l'intelligence humaine en a été éblouie; et, comme il arrive trop souvent à notre vue débile, les clartés trop vives ont été remplacées bientôt par des ténèbres.

Sans doute, ainsi que l'ont dit les Pythagoriciens, les Nombres se trouvent partout dans le monde où nous vivons, dans le ciel, que nous contemplons, dans la nature, que nous cherchons à interpréter. Le nombre est à l'état d'unité dans chacun des individus que nos sens perçoivent; il est à l'état de multiplicité dans les collections que les individus peuvent former, soit dans une même espèce, soit dans des espèces différen-

tes. Sans doute encore, il y a dans l'univers, dans le monde, des proportions et des harmonies, comme il y en a dans les sons que calculent les mathématiques. Mais conclure de là que le nombre est l'essence des choses, qu'il en est la substance, et même la matière; que le nombre est l'élément de tout, parce qu'il se trouve partout, c'est non-seulement une conséquence hasardée; c'est, de plus, une assertion insoutenable. Il en résulterait que tous les êtres se confondraient, essence et matière, dans une apparente unité, qui semble les expliquer tous, et qui, réellement, n'en explique aucun. Les corps, que nous montre la nature, ne sont pas simplement doués d'unité. Ils ont aussi étendue, pesanteur, et légèreté relatives. Le nombre, immuable comme il est, toujours identique à lui-même, peut-il, en tant qu'élément essentiel des corps, leur communiquer des qualités qu'il n'a pas? Le nombre est-il étendu? Est-il pesant? A-t-il les trois dimensions? Et, s'il ne possède rien de tout cela, comment pourrait-il rendre raison de choses avec lesquelles il a si peu de rapport? Le nombre est

infini, si ce n'est réellement et en acte, du moins en puissance. Est-il un seul corps qui ne soit fini? Et comment concevoir un corps qui serait infini en acte, ou simplement même en puissance?

Ainsi, le nombre, tel que les Pythagoriciens l'entendent, n'est ni l'essence, ni la matière des êtres. Encore moins, est-il la cause du mouvement. Si le nombre a une propriété de toute évidence, c'est que, étant immuable et indestructible, de toute nécessité il est immobile. Étant lui-même soustrait au mouvement, comment pourrait-il transmettre aux choses le mouvement qu'il ne possède point? Or, le mouvement, le changement, est partout et perpétuellement dans la nature. Et qu'est-ce qu'une théorie qui supprime, dans les corps, leurs qualités les plus frappantes, leur étendue, leur poids et leur mouvement?

Bien plus, le nombre qui ne peut expliquer la nature générale des êtres, n'explique pas mieux les entités mathématiques elles-mêmes. L'arithmétique, où règne le nombre, n'épuise pas les mathématiques; à

côté d'elle, il y a la géométrie. Or, le nombre, qui ne peut pas nous dire ce que sont les êtres, ne nous dit pas davantage ce que sont les points, les lignes, les surfaces. Il faut pourtant le savoir. L'unité, d'où partent tous les nombres, n'est pas le point, d'où partent les grandeurs. Les nombres se divisent en pairs et impairs. Cette distinction, qui se poursuit dans une série indéfinie, ne se retrouve en aucune manière dans les surfaces, dans les lignes, dans les points. Il n'y a donc aucune ressemblance entre le nombre et ces entités, qui jouent cependant un rôle essentiel dans les mathématiques, tout aussi bien que dans la composition des corps.

Mais voici une critique bien plus grave. Persuadés que les Nombres doivent régir l'univers, les Pythagoriciens ont essayé ce système sur les réalités, ne doutant pas que le monde ne dût y être parfaitement conforme. Mais les faits ont été rebelles à des hypothèses qui ne pouvaient se vérifier; la nature ne correspondait pas absolument à des théories factices. Qu'ont fait alors les Pythagoriciens? Ils ont violenté la nature;

dans leur prétention d'organiser le monde par des nombres, ils ont imaginé des faits arbitraires, quand les faits réels les contredisaient. Ainsi, la Décade à laquelle ils attachent avec raison la plus grande importance, en tant que fondement de la numération, doit, selon eux, se reproduire dans le nombre des corps célestes et des sphères. Mais il n'y a en tout que neuf de ces corps, d'après la science de ces temps reculés : les cinq planètes, le soleil, la terre, la lune et le ciel des étoiles fixes. Où est le dixième corps? Les Pythagoriciens l'inventent; et ils donnent à la terre un contraire, un corps invisible, qui y est opposé, et qu'ils nomment l'Anti-terre, *Antichthôn*. Il peut être fort commode de suppléer ainsi les choses, et de combler ses propres lacunes par des mots. Mais la science ne s'arrange pas aussi aisément de ces solutions trop peu sérieuses; et la nature s'en arrange encore moins que la science imparfaite de l'homme.

Sur cette pente, les Pythagoriciens ne pouvaient pas se retenir. A ces premières erreurs, ils en ont ajouté bien d'autres. On

doit avouer, à leur éloge, qu'ils ont été les premiers à essayer des définitions ; et c'était un complément à peu près inévitable de leurs études sur l'essence des choses. Mais ici encore, intervient le nombre pour tout définir, ou plutôt pour tout fausser. Veut-on définir la justice, la raison, l'opinion, le mélange, la division, le mariage, l'occasion et une foule d'autres choses? Rien n'est plus simple ; on en fait autant de nombres. La justice, par exemple, est un nombre carré ; l'injustice est un nombre de composition moins régulière ; et ainsi du reste. Dans tout cela, il est clair qu'on dépasse la Décade. Si elle suffit aux corps célestes, elle ne pourrait suffire à des définitions qui seraient innombrables, comme le sont les choses elles-mêmes. Car chacune des choses avait son nombre particulier ; et dans les élucubrations d'un Pythagoricien dont Aristote nous a conservé le nom, Eurytus, l'homme, le cheval avaient chacun leur nombre ; le même philosophe représentait par des calculs arithmétiques jusqu'aux figures des plantes.

En se payant de ces puérilités, on altère

tous les phénomènes naturels, et même les évènements historiques les plus notoires. Ainsi, les Pythagoriciens, remarquent qu'il y a sept voyelles dans l'alphabet, que la lyre a sept cordes, que la constellation des Pléiades a sept étoiles, que certains animaux perdent leurs dents à l'âge de sept ans, qu'il y avait sept Chefs devant Thèbes assiégée ; et, prêtant au nombre Sept une vertu extraordinaire, ils veulent nous faire croire que ce nombre est la cause de tous ces faits, qui, sans lui, n'auraient point lieu. Néanmoins, tout le monde sait que, si les Chefs devant Thèbes n'ont été qu'au nombre de sept, c'est parce qu'il n'y avait que sept portes de la ville à défendre. Il est également avéré que les étoiles de la constellation des Pléiades sont au nombre de sept ; mais il y en a douze dans la constellation de l'Ourse, et les Pythagoriciens eux-mêmes lui en attribuent davantage ; quelques animaux perdent leurs premières dents à sept ans ; mais d'autres animaux ne les perdent pas à cette époque. Le nombre Sept n'a donc absolument rien à voir dans tous ces faits. On ajoute que, si,

dans l'alphabet, il n'y a que trois lettres doubles Xi, Psi, Dzéta, c'est qu'il n'y a que trois consonnances en musique. Mais, d'abord, il y a plus de trois consonnances en musique; et, en outre, on pourrait combiner les consonnes deux à deux autant qu'on le voudrait, et représenter chaque combinaison nouvelle par un signe unique. S'il n'y a que trois lettres doubles, dans l'alphabet, c'est que, dans l'organe de la voix, il n'y a que trois articulations à la suite desquelles on puisse prononcer le Sigma sans trop d'effort. On dit encore que, de l'Alpha à l'Oméga, il y a autant d'intervalles que de la note la plus basse à la plus haute sur la flûte; et il se trouve que ce même nombre correspond, d'après les Pythagoriciens, à l'harmonie complète de l'univers. On fait des rapprochements non moins ingénieux, et non moins faux, entre les tons de la lyre et les syllabes du vers hexamètre. On pourrait en faire une multitude d'autres, qui seraient tout aussi brillants, et tout aussi trompeurs. Mais qui ne voit que, dans tous ces faits, il n'y a réellement que des coïncidences fortui-

tes, et que les nombres n'en sont causes en quoi que ce puisse être ?

D'une manière générale, il est donc absurde de penser que le nombre soit cause de rien dans la nature ; il accompagne les choses ; il est dans les choses ; mais ce n'est pas lui qui les fait ce qu'elles sont[1].

A côté de ces critiques, qui ne sont que trop fondées, il est un point sur lequel Aristote se plaît à rendre justice aux Pythagoriciens : c'est qu'ils n'ont jamais séparé les Nombres des choses sensibles. Tout au plus, ont-ils distingué le nombre abstrait du nombre concret, c'est-à-dire le nombre tel que le conçoivent les mathématiques, considéré en lui seul, et le nombre tel qu'il se montre effectivement dans une pluralité d'objets quelconques. Mais ils n'ont jamais songé à cette troisième espèce de nombre que quelques Platoniciens ont appelé le Nombre Idéal, et sur lequel on a amoncelé des hypo-

[1] Une bonne partie des critiques d'Aristote contre la théorie des Nombres peut regarder la théorie Platonicienne des Nombres Idéaux de Xénocrate et de Speusippe. Mais il serait presque impossible de faire exactement les parts.

thèses plus vides encore que toutes celles du Pythagorisme. Pour les Pythagoriciens, le nombre n'est qu'une réalité de ce monde, quoiqu'ils en aient, d'ailleurs, mal compris la nature, l'origine et la véritable action.

En somme, le jugement d'Aristote sur l'école de Pythagore est sévère; mais il est incomplet, si ce n'est partial. Aristote a omis, sans le vouloir, quelques doctrines qui font la gloire impérissable de cette école. Elle ne s'est pas absorbée dans la théorie des Nombres, comme il semble le supposer. Il eût été bon de ne pas oublier ce qu'elle a fait en morale; et quelques mots sur l'Institut pythagoricien n'auraient point été déplacés, même dans un traité de Métaphysique. Surtout, en blâmant certaines théories cosmiques, le philosophe aurait pu rappeler cette théorie si paradoxale, et cependant si vraie, du mouvement de la terre. Aristote, on le sait, a discuté la question dans un traité spécial sur le Ciel; et il a fait prévaloir, pour de longs siècles, l'opinion contraire de l'immobilité du globe terrestre. Mais, dans un résumé philosophique du système pythagoricien,

il est singulier de passer sous silence une doctrine dont un homme de génie ne devait point méconnaître la portée. Aristote, certainement, n'a pas voulu diminuer la gloire du Pythagorisme; mais on peut trouver qu'il l'a mutilée. Ce n'est pas de parti pris; et c'est une suite de la différence extrême de son point de vue personnel. On se cède toujours un peu trop à soi-même, tout en voulant ne rien ôter à autrui de ce qui lui appartient.

Si c'est là une excuse en faveur d'Aristote à l'égard des Pythagoriciens, ce doit, à plus forte raison, en être une pour sa polémique contre Platon. A ne consulter que la *Métaphysique,* le Platonisme ne serait rien en dehors de la théorie des Idées ; il semblerait que cette théorie le remplit à elle seule tout entier ; et que, sans elle, Platon n'existe plus ; c'est à elle qu'il aurait réduit toute sa philosophie première. Par bonheur, les monuments démontrent le contraire ; et n'eussions-nous que le *Timée,* c'en serait assez pour attester qu'on se méprend étrangement, en imposant à la pensée Platonicienne de si étroites entraves. Aristote a commis ici une

méprise, que n'exigeait point le plan de son ouvrage. Mais, puisqu'il a considéré uniquement la théorie des Idées, nous devons le suivre sur ce terrain, quelque borné qu'il soit, et nous renfermer, autant que possible, dans le cercle qu'il s'est tracé lui-même, avec ou sans intention.

Une première remarque, c'est qu'Aristote attribue à la théorie des Idées, dans le Platonisme, beaucoup plus de place que ne lui en attribue l'auteur lui-même. Il ne cesse de l'attaquer dans tout le cours de sa *Métaphysique;* il y revient même dans plusieurs de ses ouvrages, où cette discussion peut paraître assez inopportune. Il y insiste avec une opiniâtreté qu'on n'attend pas d'un disciple, surtout du disciple d'un tel maître. Au contraire, Platon, dans tous les Dialogues qui nous restent de lui, ne fait qu'indiquer la théorie des Idées; nulle part, il ne la développe, et ne lui donne les dimensions que plus tard on lui a prêtées. En elle-même, la question a le plus grand intérêt, puisqu'elle renferme l'explication des choses, et que, selon qu'elle est bien résolue ou mal

résolue, elle peut compromettre la réalité et la science, en les altérant toutes les deux. Mais dans la critique d'Aristote, c'est de la solution Platonicienne qu'il s'agit; il ne s'agit que de cela. Plus tard, il pourra poser le problème comme il l'entend, dans toute sa généralité; mais, d'abord, il faut l'accepter tel que Platon lui-même le pose, et ne point aller au delà. D'ailleurs, il se peut qu'Aristote, en voulant répondre à Platon, ait plutôt encore répondu à ses successeurs, qui ont bien pu exagérer la théorie des Idées, en y associant imprudemment les théories Pythagoriciennes. Dans ce cas, les arguments si nombreux et si pressants d'Aristote porteraient moins contre Platon que contre ses élèves, trop peu fidèles à ses leçons.

Une autre remarque, qui ruinerait de fond en comble toute cette controverse, et qu'ont déjà faite des historiens de la philosophie, entre autres M. Cousin, c'est qu'Aristote n'aurait pas très bien compris son maître; par la même raison qui l'avait empêché de rendre pleine justice au Pythagorisme. Quel est le principal tort qu'il impute à la théorie

des Idées? C'est de séparer l'essence des êtres de leur substance; et, pour expliquer les choses perceptibles à nos sens, de supposer, en dehors d'elles, d'autres êtres aussi nombreux au moins, ayant plus de réalité qu'elles n'en ont, ou, pour mieux dire, ayant seuls la réalité dont les choses sensibles sont dépouillées. Voilà le grief qu'Aristote répète d'une manière implacable, et d'où il tire toutes les conséquences sous lesquelles il accable la théorie qui lui semble les contenir, et les laisser échapper de son sein. Ce grief capital, essentiel, le premier et le dernier de tous, origine et cause de toute cette constante et vive polémique, est-il légitime? Est-il exact que Platon ait séparé les Idées des choses sensibles, et transporté aux unes la réalité substantielle qu'il refuse aux autres? Nous n'hésitons pas à répondre par la négative, quelque téméraire qu'il puisse paraître de contredire Aristote sur un tel sujet. Mais c'est là un point de fait; et, les Dialogues en main, on peut affirmer que, dans la doctrine de Platon, les Idées ne sont pas séparées des choses réelles.

Que dit, en effet, Platon?

Instruit dans sa première jeunesse, comme nous l'apprend Aristote, à l'école de Cratyle, élève lui-même d'Héraclite, il partageait les opinions de l'un et de l'autre sur le flux perpétuel des choses sensibles, et sur leur écoulement insaisissable, qui ne permet pas d'asseoir rien de stable sur cette base mobile et flottante. Formé ensuite à l'art des définitions par Socrate, Platon, adversaire aussi déclaré que lui de la sophistique et du scepticisme, voulut par-dessus tout assurer à la science un fondement inébranlable; et il le trouva dans cette partie de l'être que cherche la définition, pour expliquer ce que l'être est en lui-même, ce qu'il est en soi, indépendamment de toutes les modifications et de tous les attributs accidentels qu'il peut recevoir. Dans l'être actuel et réel, c'est là ce qu'on appelle son essence; dans la définition, c'est le genre, auquel viennent s'adjoindre les différences, qui distinguent les espèces et les individus, relégués au degré le plus bas, puisqu'ils ne peuvent plus être divisés et qu'ils sont Uns. Le genre est donc

l'essence du défini, attendu que, si le défini n'était pas d'abord le genre, il n'existerait pas. Socrate, Callias, Coriscus, individus que nous apercevons isolément, ne sauraient exister sans le genre auquel ils appartiennent, et qui les rassemble sous son unité, c'est-à-dire, si, d'abord, ils n'étaient hommes.

Voilà l'Idée Platonicienne dans toute sa simplicité ; et le mot grec lui-même semble nous le dire, puisqu'il ne signifie pas autre chose que les Espèces et les Genres.

Pour mieux éclaircir cette première notion, Platon étudie la nature de l'Idée et se demande quel mode d'existence elle peut avoir. Évidemment, le genre reste identique et le même dans les divers individus, dans les diverses espèces qui le composent, quelque nombreuses qu'elles soient. L'Idée est donc une unité, qui ne varie pas, une unité immobile et immuable. En outre, c'est une unité purement rationnelle ; nos sens ne peuvent la percevoir, comme ils perçoivent l'unité individuelle, qui éclate dans tous les êtres particuliers. On voit, on entend tel ou tel homme, qu'on a devant soi et avec qui

l'on converse. Qui a jamais vu l'Homme? Cependant l'Homme-en-soi, l'Homme-même, pour prendre le langage Platonicien, est dans chacun des hommes individuels. Mais il n'y est que pour la raison; il échappe à la sensibilité, qui ne l'y découvre point. L'Idée est donc rationnellement Une, puisqu'elle ne change pas d'un individu ou d'une espèce à l'autre; et l'unité devient ainsi le caractère essentiel et dominant de l'Idée, qui résume en elle la pluralité. On peut s'égarer et se perdre parmi les individus, qui sont en nombre indéfini; on ne peut se tromper à l'Idée, qui est d'autant plus claire qu'elle est plus simple.

Platon ne disconvient pas que l'existence des Idées ne soit difficile à comprendre, et qu'elle ne puisse sembler douteuse à la plupart de ceux qui essaieraient de faire cette abstraction. Mais, pour dissiper, autant qu'il le peut, les obscurités, il prend des exemples que tout le monde accepte, et qui facilitent cette analyse délicate. Il les emprunte aux amthématiques, que son école cultivait presque aussi ardemment que celle de Pythagore.

Ainsi, les unités dont s'occupe l'arithmétique sont considérées comme absolument égales entre elles, et ce n'est qu'à cette condition que l'arithmétique peut les étudier. Or, qui a jamais vu dans la réalité des unités absolument égales? Qui cherche même à les y découvrir? L'unité, telle que l'arithmétique la conçoit, n'est donc pas réelle au sens rigoureux du mot. Elle ne tombe pas sous les sens; et les unités que les sens atteignent, loin d'être parfaitement égales, n'offrent que des inégalités et des diversités infinies. Cependant, l'unité mathématique est tellement vraie qu'elle sert de principe à une science, qui est une des plus exactes que l'homme connaisse et qu'il puisse édifier. Ce qu'on dit des unités dans la science des nombres, on peut le dire tout aussi bien des entités sur lesquelles s'appuie la géométrie. Qui a jamais vu des points, des lignes, des surfaces, telles que les imaginent les géomètres? Nos sens ont-ils jamais perçu des points sans longueur, largeur ni épaisseur, des lignes sans largeur, ni épaisseur, des surfaces sans épaisseur? De plus, le géo-

mètre ne raisonne-t-il pas continuellement sur des figures qui n'ont pas les dimensions effectives qu'il leur prête? Et ses conclusions sont-elles moins solides et moins démonstratives, parce qu'il est parti d'hypothèses qui n'ont rien de matériel? Il suffit que ces hypothèses soient admises et comprises par la raison, qui se passe du concours des sens et qui même les contredit.

Qui oserait, cependant, révoquer en doute la certitude des mathématiques? Et le nom même qu'elles portent n'indique-t-il pas qu'elles prétendent à être les plus scientifiques de toutes les sciences? Probablement même, elles n'ont ce privilège qu'à la condition d'être rationnelles commes elles le sont; mêlées davantage à la matière, elles auraient moins d'autorité.

Ces analogies demandées aux mathématiques peuvent faire entendre ce que sont les Idées, leur nature et leur existence. Les Idées sont dans les choses comme y sont les surfaces, les lignes, les points, les unités; et c'est la raison aussi qui les en tire. Néanmoins, il y a une grande différence entre les

Idées et les entités de l'arithmétique ou de la géométrie. Dans le monde mathématique, tout est non-seulement immobile, mais impassible ; tout ce que les mathématiques exigent, c'est l'acquiescement de l'intelligence aux vérités qu'elles lui découvrent. En est-il de même pour les Idées? Et n'agissent-elles pas tout autrement sur notre âme? En présence de choses belles, ne sommes-nous pas profondément remués? Ne causent-elles pas en nous un enthousiasme, un amour, qui s'accroît avec leur beauté même? N'en sommes-nous pas d'autant plus émus qu'elles sont plus belles? Mais les choses, que nous qualifions toutes d'un même nom en les appelant belles, de quelque genre qu'elles soient, ne sont belles que par le reflet commun de la beauté, qui les fait ce qu'elles sont en tant que belles, et dont elles doivent toutes plus ou moins resplendir, pour recevoir le nom que nous leur donnons. Or, s'il y a manifestement des choses qui sont belles, combien ne doit pas être plus belle encore la beauté dont elles participent, chacune en quelque degré! L'Idée de la beauté, la

beauté en soi, une et parfaite, sans aucune limite, sans aucune de ces défaillances des beautés particulières, ne doit-elle pas être incomparablement plus belle? Est-il rien qui puisse l'altérer et la corrompre? Et si les belles choses, imparfaites comme elles le sont toujours, nous ravissent d'admiration, de quels ravissements la beauté en soi, la beauté divine, ne pénètre-t-elle pas l'âme qui est capable de la concevoir et de la sentir!

Ce qu'on dit de la beauté, au-dessus, si ce n'est en dehors, des choses belles, on le dirait de toutes les autres Idées. La justice en soi serait-elle moins juste que les actions justes? Le bien en soi serait-il moins bon que les choses bonnes? Et cette Idée du bien n'est-elle pas la plus haute de toutes les Idées, celle à laquelle tendent et se rattachent toutes les autres sans exception, l'Idée qui doit régler la vie de l'homme, qui régit la nature tout entière, qui gouverne l'univers, et qui est, on peut dire, la loi même de Dieu, si toutefois les regards humains peuvent s'arrêter sur de telles splendeurs, sans en être aveuglés, comme les im-

prudents qui osent porter directement les yeux sur le soleil?

Ceci doit nous montrer à la fois et le rapport des Idées aux choses sensibles, et le rapport des Idées entre elles. Sans leur donner une existence séparée, il faut leur accorder une existence supérieure. Les choses n'existent, à proprement parler, que par les Idées qu'elles représentent, et où elles trouvent leur nom et leur essence. Sans les Idées, les choses ne sont pas intelligibles; et si l'on reconnaît que les choses existent réellement, on ne peut nier non plus que leur existence substantielle ne soit en sous-ordre, au point de vue de la raison. L'existence de l'Idée est donc au-dessus de celle des choses, autant que la raison est supérieure à la sensibilité, autant que l'âme est supérieure au corps. En second lieu, il y a des degrés entre les Idées, ainsi qu'il y en a entre les êtres. En tant qu'êtres, tous les êtres sont égaux; l'un n'est pas plus être que l'autre. Pourtant, ils ne tiennent pas tous la même place dans le monde; et l'on peut observer entre eux une subordination et une hiérarchie,

qui part des plus humbles pour monter jusqu'aux plus relevés. Il en est de même dans la hiérarchie des Idées ; et selon les genres, selon les espèces, selon les individus, où on les contemple, elles forment une continuité et une chaîne, qui s'étend, du monde obscur où nous sommes, jusqu'au sommet de l'Être, et au suprême ordonnateur, qui est Dieu.

Ainsi les Idées, en nous apprenant d'abord ce que sont essentiellement les choses, nous révèlent en quelque sorte le plan de l'univers, le plan du Cosmos, l'Ordre, que les Pythagoriciens ont si bien nommé. Elles sont la marque du divin dans les choses. A ce titre, les Idées sont éternelles, comme le monde, comme Dieu. Tout en étant dans les choses périssables, elles ne périssent pas avec elles; ce sont des formes intelligibles et incorporelles, que l'école de Mégare plaçait avec raison dans une région supérieure et invisible, et dont elle faisait les véritables êtres.

Platon n'hésite point à dire que cette faculté de comprendre le général, en d'autres termes, ce qui est renfermé sous une unité

rationnelle, est le propre de l'homme, surtout du philosophe. Il cherche donc une méthode pour marcher sûrement du particulier au général, à l'universel, à l'absolu, qui, étant l'essence immuable des choses, est le seul fondement de la science; il n'y a science véritable que de l'absolu, qui ne change pas ; tout le reste n'est qu'une vaine opinion et qu'une ombre. Cette méthode Platonicienne, c'est la Dialectique, qui nous enseigne à saisir immédiatement les choses intelligibles; qui, sans l'intervention des sens, s'élève par la raison jusqu'à l'essence des choses, en discerne le premier principe, et parvient régulièrement, par la pensée seule, à l'essence même du bien. C'est ainsi que la Dialectique est le comble et le faîte de toutes les sciences, comme l'Idée du bien est le sommet de toutes les Idées. C'est la partie la plus difficile de la philosophie; mais c'en est aussi la plus lumineuse et la plus utile.

Maintenant, Platon se le demande : Les Idées ne sont-elles que des mots? Sont-elles uniquement des pensées qui, ne peuvent exister ailleurs que dans l'âme? A ces deux

questions, que notre Scholastique du Moyen-Age devait agiter si longuement, la réponse est évidente, après ce qui précède. Oui, les Idées sont des mots; oui, elles sont des pensées, puisque, d'une part, elles nous servent à nommer les choses, et que, d'autre part, c'est la raison qui les conçoit. Mais ce serait une sorte de contradiction sacrilège de croire que les Idées ne sont que cela. Comme ce sont elles qui confèrent aux choses l'essence qui les fait ce qu'elles sont, elles ne peuvent être de vains mots; elles ne peuvent pas avoir moins d'existence que les choses où elles apparaissent et qui en participent. Comme ce sont elles que la raison comprend, elles sont bien dans la pensée de l'homme; mais elles sont ailleurs aussi, puisque ce n'est pas la pensée qui les produit; elles sont dans les genres qu'elles constituent; elles y existent d'une existence qu'on peut nier d'autant moins qu'elle est impérissable et éternelle [1].

Voilà bien le sens de la théorie des Idées,

[1] Voir des passages décisifs dans la *République,* liv. VI, pp. 2, 5 et 15, traduction de M. Victor Cousin.

telle que Platon l'a conçue, qu'il l'ait inventée ou qu'il l'ait empruntée aux Mégariques. Mais on doit avouer que, parfois, son langage est équivoque, et qu'il prête à des interprétations fâcheuses. Ainsi, lorsque, prenant l'exemple assez singulier d'un lit, il parle de trois Idées, l'une qui est à Dieu, l'autre qui est au tourneur, et la troisième qui est au peintre, on peut croire qu'il isole les Idées et les choses ; car il ne se peut guère que ce soit une même Idée qui appartienne tout ensemble à Dieu, à l'ouvrier, et à l'artiste. Et puis, y a-t-il donc des Idées de tout, et spécialement des choses que fabrique la main de l'homme? Le doute né de cette équivoque est encore plus permis pour ce mythe du *Phèdre,* où Platon représente les âmes à la suite des Dieux, parcourant le monde des essences et les contemplant étincelantes de lumière, avant de descendre dans les ténèbres et la caverne d'ici-bas. Les essences, les Idées sont donc séparées des choses, puisque les âmes ont pu les voir dans un monde autre que le nôtre, et qu'elles en ont fait le tour sur les chars qui les empor-

taient. Mais un mythe, quelque brillant qu'il soit, et des écarts passagers d'expressions, ne peuvent pas prévaloir contre le reste du système; et le système Platonicien est bien celui qu'on vient d'exposer. Prétendre que cette théorie soit vraie de tous points, et qu'elle nous explique définitivement le mystère des choses, ce serait une exagération; mais penser qu'elle contient une grande part de vérité, et qu'elle a cet immense mérite de maintenir l'unité universelle, en ne séparant pas le monde sensible du monde intelligible, ce n'est que lui rendre justice. La théorie des Idées, malgré toutes les attaques dont elle a été l'objet, n'a pas succombé dans la lutte, si, d'ailleurs, elle n'en est pas sortie complètement victorieuse.

Nous pouvons, maintenant, examiner les objections d'Aristote; nous sommes en état de les apprécier mieux, sachant préalablement ce qu'a dit Platon.

Partant de ce fait erroné, à savoir que les Idées sont séparées et indépendantes des choses, Aristote fait une première objection, qui ne laisse pas que d'être quelque peu iro-

nique. Selon lui, pour expliquer les êtres, Platon commence par les doubler, à peu près comme si quelqu'un, qui serait embarrassé de compter un certain nombre de choses, allait s'imaginer que, en doublant ce nombre, il rendrait son calcul plus aisé. Mettre des Idées à côté des choses, c'est rendre le problème deux fois plus difficile, loin de le simplifier, puisque, après les choses qu'il s'agit de définir, les Idées exigent une définition nouvelle. Que deviennent alors toutes les sciences? Outre le ciel que nous observons, l'astronomie aura donc à observer un autre ciel, un autre soleil, d'autres astres; l'optique, l'harmonie, toutes les branches des mathématiques, auront de même un double objet. Les arts que l'homme pratique, et qui parfois sont d'une si urgente application, pourront-ils s'arranger de ces doublements, qui s'étendent à tout? Par exemple, la médecine devra-t-elle s'adresser à l'Idée de la maladie, au lieu de s'adresser à la maladie trop réelle dont souffre le patient, qui réclame sa guérison? Non-seulement les sciences ne gagnent rien à cette superposi-

tion des Idées; mais elles s'y annulent en même temps que les arts, qui, encore moins que les sciences, permettent ces hésitations et ces alternatives.

On est surpris qu'Aristote ait pu faire une telle objection, tant la réponse est facile. Platon est si loin de doubler le nombre des êtres, ainsi qu'on l'en accuse, que, tout au contraire, il le réduit de beaucoup. Les genres sont bien moins nombreux que les espèces, et surtout que les individus. Les Idées ne sont que les genres; et en substituant les Idées aux individus innombrables, Platon diminue les objets que considère la science. L'Idée étant l'unité dans la pluralité, la science, en contemplant l'Idée, loin d'accroître la foule des êtres, la supprime bien plutôt. En chaque genre, elle se borne à un seul terme, au lieu de cette multiplicité qui s'offre tout d'abord à la sensation, et qui obscurcit l'intelligence.

Mais, ajoute Aristote, Platon n'a pas démontré l'existence des Idées. — Non, sans doute, et par une excellente raison, qu'Aristote peut repousser moins que personne;

c'est qu'on ne démontre pas les principes. Or, s'il est un principe, certainement c'est l'essence, c'est l'Idée. On ne la démontre pas, parce qu'il est impossible de remonter, plus haut qu'elle, à un principe qui lui serait supérieur. Il suffit en quelque sorte de la montrer, comme Aristote lui-même a posé l'universel, en l'expliquant dans les *Derniers Analytiques,* sans le démontrer. C'est précisément ce qu'a fait Platon. Dans l'être, il a fait voir ce qui en est l'essence, c'est-à-dire le genre dans le particulier, dans l'individuel. Il n'avait pas à la démontrer. Il se borne à énoncer une explication qu'il affirme; on peut la contester, si on la trouve fausse; mais, à la place d'une définition, on ne saurait exiger une démonstration, qui n'est point nécessaire, et que la nature du sujet ne comporte pas. Aristote l'a dit cent fois: Tout n'est pas démontrable, puisqu'alors il n'y aurait plus de démonstration possible. C'est même de cet axiome bien compris qu'il a tiré quelques arguments décisifs contre le Scepticisme. Encore une fois, Platon n'a point à démontrer les Idées; il les

trouve dans les choses, et il les prend telles que la réalité les lui offre et les lui impose. Ainsi, tombe le reproche qu'Aristote lui adresse, de n'avoir tenté que des démonstrations insuffisantes.

Une objection plus spécieuse, mais qui n'est guère plus exacte, c'est que Platon, au lieu de définir les choses sensibles, aurait défini des êtres différents de ces choses. Différents certainement, en admettant, comme Aristote a le tort de l'admettre, que les Idées sont en dehors des choses. Mais, si les Idées ne sont pas indépendantes et séparées, en les définissant, on définit bien les choses elles-mêmes. L'essence, ou l'Idée, est l'élément le plus important de la définition, puisque c'est le genre. Platon ne se trompe pas, en croyant définir les choses quand il définit les Idées. Seulement, il choisit dans la définition, pour s'y arrêter expressément, la partie qui en est la plus nécessaire; et c'est à celle-là qu'il applique toute sa dialectique. Aristote n'essaie pas autre chose, quand il s'attache surtout à faire comprendre ce que c'est que le genre, dans sa profonde théorie

de la définition. En cela, il est beaucoup plus près de Platon qu'il ne se le figure; et son Universel, que la raison découvre sous les phénomènes particuliers, est à peine distinct de l'Idée, si vivement critiquée par lui.

Mais voici une objection très fondée, quoique la faute commise par Platon fût presque inévitable. Platon n'a pas dit de quelles choses il y a des Idées, et de quelles choses il n'y en a pas. Est-ce qu'il y a des Idées de tout? Par exemple, est-ce qu'il y a des Idées pour les relatifs? Est-ce qu'il y en a pour des négations? Est-ce qu'il y en a pour les choses périssables, même après que ces choses sont détruites? Comment y aurait-il une Idée, c'est-à-dire une essence, pour des choses qui n'ont d'existence que dans la relation qu'elles soutiennent avec d'autres choses, et qui n'existent plus du moment que ce rapport vient à leur manquer? La relation peut-elle jamais devenir une substance, objet d'une définition essentielle? Y a-t-il des Idées pour les choses périssables que l'art humain produit, mais qu'il pourrait

aussi ne pas produire? Est-ce qu'il y a une Idée de la maison, soit avant que l'architecte ne la construise, soit après que cette maison ruinée ne subsiste plus? Est-ce qu'il y a une Idée de la santé, avant que l'habile médecin ne produise la santé, en la procurant au malade? Si les Idées s'étendent à tout dans le monde, alors les choses les plus viles ont des Idées, aussi bien que les choses les plus nobles. Dans toutes uniformément et sans distinction, relatifs, négations, produits des arts, on retrouve, aussi bien que dans les substances, l'unité dans la pluralité; et si c'est là l'Idée, pourquoi l'Idée n'existerait-elle pas pour les choses sans substance, aussi bien que pour les substances les plus réelles, pour les vices les plus hideux, aussi bien que pour les vertus les plus admirables? Platon, selon Aristote, n'a rien examiné de ces questions, que la théorie des Idées laisse dans une entière incertitude.

Tout cela est vrai; mais on peut retourner l'argument contre Aristote lui-même. Il loue quelque part son maître d'avoir reconnu autant d'Idées qu'il y a de choses dans le

monde. Or, peut-on demander sérieusement à quelqu'un une énumération complète des choses dont l'univers se compose? Platon n'a pas dénombré les Idées. Mais est-ce qu'Aristote a énuméré davantage ses universaux, bien qu'ils fussent moins nombreux que les Idées platoniciennes, dont ils sont si rapprochés? Aristote s'est contenté d'en indiquer quelques-uns, en omettant les autres. C'est également ce qu'a fait Platon pour les Idées. Il s'est borné à quelques-unes, mais tellement choisies, et tellement importantes, qu'elles suffisent pour faire entrevoir la vérité sur tout le reste.

De même qu'Aristote blâmait les Pythagoriciens d'avoir pris les Nombres pour les éléments de tous les êtres, de même il blâme Platon d'avoir fait des Idées les éléments des choses; et il triomphe, en demandant comment il est possible de concevoir que les Idées, qui sont hors des choses et qui en sont séparées, puissent être la matière de quoi que ce soit; comment elles peuvent être substances là où elles ne sont même pas. Sans contredit, Aristote aurait élevé ici un

argument irréfutable, s'il était vrai que les Idées platoniciennes fussent séparées des choses, où la raison les aperçoit et les discerne. Mais il n'en est rien ; et à moins qu'Aristote n'ait eu d'autres ouvrages de Platon que ceux que nous possédons, la théorie qu'il lui prête sur la matière n'est pas la sienne. Nous ne voudrions pas défendre de tous points la théorie platonicienne sur la composition matérielle des choses ; mais nous pouvons dire que cette théorie est autre qu'Aristote ne la fait. Lorsque, dans le *Timée,* Platon remonte à l'origine des choses, et que, dans ces pages solennelles, il nous fait assister à la naissance du monde, que Dieu organise, on voit qu'il fait la matière coéternelle à Dieu et antérieure aux Idées. Plus tard, les Idées descendront dans la matière, à laquelle elles se mêleront pour la rendre intelligible à l'âme ; mais elles ne sont pas la matière, qui les a précédées, ou qui, tout au moins, leur est contemporaine.

Il est bien certain que Platon a dit souvent que les Idées du Grand et du Petit, c'est-à-dire que la grandeur et la petitesse relatives

des êtres, sont les principes matériels des êtres. Mais cette expression signifie uniquement que les êtres ont, les uns relativement aux autres, plus ou moins d'étendue, selon qu'ils contiennent plus ou moins de cette matière primordiale, réceptacle commun de toutes les formes et de toutes les Idées. C'est si bien là la pensée de Platon qu'Aristote lui reproche à plusieurs reprises de n'avoir admis que deux principes, l'essence et la matière : l'une, cause du bien, et l'autre, cause du mal. Mais si, à ce titre, l'essence ou l'Idée est distincte de la matière, évidemment les Idées ne peuvent plus avoir été pour Platon les éléments des êtres, ainsi qu'on le prétend. Aristote se contredit, et, tout à la fois, il se trompe ; il faut bien l'avouer, malgré toute l'admiration qu'il nous inspire. Il se peut que des disciples de Platon, identifiant les Idées et les Nombres, aient conféré aux Idées la fonction que les nombres remplissaient dans l'école Pythagoricienne ; mais Platon ne doit pas être responsable des fautes commises après lui. Dans sa doctrine, les Idées ne sont pas plus les éléments

des choses qu'elles ne sont des nombres.

Après avoir essayé de prouver que Platon a inutilement, et sans motif, multiplié les êtres, qu'il n'a pas démontré l'existence des Idées, qu'il s'est mépris en définissant des êtres différents, en place des choses sensibles, qu'il n'a pas énuméré les Idées avec assez de soin, qu'il ne les a pas assez circonscrites, qu'il a eu tort d'en faire les éléments matériels des choses, erreur renouvelée des Nombres pythagoriciens, Aristote poursuit cette critique, amère plus souvent que juste; et il attaque la forme même sous laquelle Platon a cru pouvoir présenter sa théorie. Qu'entend-on par la Participation des choses aux Idées? La Participation est-elle autre chose que l'Imitation Pythagoricienne? Qu'est-ce que ces exemplaires sur lesquels les choses doivent se modeler? Ces exemplaires prétendus, ne deviennent-ils pas parfois des copies? Si l'espèce est exemplaire des individus, n'est-elle pas la copie du genre? L'exemplaire ne devra-t-il pas se répéter deux ou trois fois pour le même être? Et ainsi, un homme quelconque n'aura-t-il pas besoin des

trois exemplaires, de l'Homme-en-soi, de l'Animal et du Bipède ? Si l'être qui participe de l'Idée et l'Idée dont il participe sont d'un même genre, n'y a-t-il pas, dès lors, pour ces deux termes, un terme commun et supérieur, qui s'applique tout aussi bien au participé qu'au participant ? S'il n'y a pas de genre commun aux deux, alors l'être et l'Idée ne sont-ils pas homonymes ? Y a-t-il là une autre relation qu'une identité d'appellation purement verbale ? Dire l'Homme-en-soi, le Cheval-en-soi, le Cheval-même, l'Homme-même, n'est-ce pas une forme de langage parfaitement insignifiante ? Et que croit-on ajouter ainsi aux expressions ordinaires dont tout le monde se sert, l'homme, le cheval ?

De tout cela, Aristote croit pouvoir assurer que la théorie des Idées n'est qu'une accumulation de mots vides de sens, et de métaphores bonnes tout au plus pour les poètes. Il va jusqu'à déolarer que cette théorie, par trop logique, brave toute raison. Cette réprobation péremptoire peut être vraie, quand on suppose les Idées séparées ; mais, encore une fois, ce n'est pas ainsi que Platon les a

conçues; et nous devons le répéter, pour que des critiques aussi autorisées que celles d'Aristote, n'aient jamais l'air d'être acceptées sans protestation.

En voici d'autres d'un genre différent. Aristote, qui a lui-même un système très arrêté et très profond sur les causes et les principes, conteste aux Idées de pouvoir être des causes, de quelque manière que ce soit. Elles ne le sont, ni en tant qu'essence, ni en tant que matière, ni en tant que mouvement, ni en tant que fin. Elles seraient tout au plus causes d'immobilité et de repos absolu; et alors, Platon ne ferait guère que reproduire les doctrines des Éléates, et de Parménide, sur l'unité et sur l'immobilité universelles. Le *Phédon* a beau affirmer que les Idées sont causes de l'existence et de la production des êtres, ce n'est pas par l'intervention des Idées que les êtres naissent et se reproduisent. Nous le voyons: c'est un homme qui engendre un homme; ce n'est pas l'idée de l'homme. En admettant même un instant que les Idées soient des exemplaires, c'est l'artiste qui produit son œuvre; elle n'est pas

produite par l'Idée, dont elle participe ou qu'elle imite. Sans l'artiste, l'Idée, réduite à elle seule, aurait-elle jamais enfanté l'image dont nous sommes charmés? Comme causes finales, les Idées ne sont pas plus fécondes; elles n'expliquent en aucune façon ce que c'est que le bien, fin dernière et perfection de tous les êtres, fin suprême de l'univers entier, sans laquelle on ne peut rien comprendre à l'ordre éternel, qui y règne, sous la main de Dieu.

Parmi toutes ces assertions d'Aristote, la plupart très gratuites, nous ne nous arrêterons qu'à la dernière. Refuser à l'auteur du *Timée* et des *Lois* la croyance aux causes finales et au bien, nier que les Idées soient des causes, en présence des émotions irrésistibles qu'elles provoquent dans les âmes, c'est nier l'évidence. Aristote a donc oublié cette grande théorie, une des plus belles de sa *Métaphysique*, au XII[e] livre, où il explique l'action divine par l'attrait tout-puissant que Dieu exerce sur les choses, comme l'objet désirable l'exerce sur le désir? Que cette explication de l'acte et du mystère

divins soit vraie ou qu'elle soit fausse, peu importe; Aristote, qui la donne pour exacte, et qui semble en tirer justement quelque gloire, peut-il la méconnaître, quand il s'agit des Idées platoniciennes? Ou le Dieu d'Aristote n'est pas cause finale au sens où il le dit, ou les Idées le sont au même titre. Le *Banquet,* le *Phèdre,* ne nous montrent-ils pas aussi les attraits invincibles de l'amour et de la beauté? La Vénus-Uranie n'est-elle plus une Idée? Ou Aristote doit renoncer à sa propre doctrine; ou il doit accorder aux Idées qu'elles sont des causes finales, inférieures, mais analogues, au Dieu qu'il préconise, et qui, à bien des égards, est le vrai Dieu. Le Dieu d'Aristote est séparé du monde, au moins autant que les Idées sont séparées des choses, quand on les comprend mal; et cependant Aristote ne refuse pas à son Dieu d'être une fin, puisqu'il en fait la cause finale de l'univers. Les Idées, même séparées, pourraient donc aussi être causes du mouvement; et elles ne réduisent pas les choses à l'immobilité, ainsi qu'on les en accuse. Sans le mouvement, la nature n'existe

plus, et l'étude en devient impossible au philosophe, c'est Aristote qui nous l'assure ; mais les Idées ne condamnent pas les choses à l'éternel repos, pas plus qu'elles n'en excluent l'Idée du bien.

En résumé, c'est à une condamnation absolue qu'Aristote en arrive. D'après lui, les Idées platoniciennes ne servent en rien à expliquer les choses. Heureusement, la sentence n'est pas sans appel, et le tribunal reste toujours celui de la vérité et de l'histoire. Ici l'on peut répéter : « Adhùc sub judice lis est. »

Après ce long, mais respectueux dissentiment avec Aristote, on est heureux de trouver à le louer sans réserve. Sa réfutation du Scepticisme, et son exposé du principe de contradiction sont des chefs-d'œuvre. Les deux théories se tiennent étroitement. Le Scepticisme ébranle la raison humaine dans ses fondements les plus secrets ; en la faisant douter de tout au dehors, il lui prépare ce suicide intime qui consiste à douter de soi, et à ruiner, du même coup, dans l'âme, toute croyance scientifique et toute moralité.

Aristote conjure ce danger, en y opposant le plus ferme de tous les principes, le principe de contradiction, que le Scepticisme, quelque aveugle ou quelque impudent qu'il soit, ne peut repousser sans se détruire de ses propres mains. Le remède le plus efficace se trouve ainsi à côté du mal le plus redoutable ; et le principe de contradiction rétablit inébranlablement tout ce que le Scepticisme tendait à renverser.

Au temps d'Aristote, le Scepticisme n'avait pas la forme savante et précise qu'il essaya de prendre plus tard avec Ænésidème et Sextus Empiricus. Mais il n'en était peut-être que plus nuisible. La science, visant à paraître rigoureuse bien qu'elle ne le soit pas en effet, ne s'adresse qu'à quelques-uns; elle les égare, parce qu'elle est menteuse; mais ils sont peu nombreux; et le mal ne s'étend pas très loin. Au contraire, sous des formes plus faciles et moins sévères, il produit bien plus de ravages. Tel était le scepticisme des Sophistes, que Socrate et Platon n'avaient cessé de démasquer et de combattre. Leurs armes avaient été surtout l'ironie et la réfu-

tation. Pour venger le bon sens, ils immolaient au ridicule des doctrines qui l'affrontaient insolemment. Les argumentations dérisoires de l'*Euthydème* valent bien les bouffonneries d'Aristophane ; et l'indignation du *Gorgias* n'est que l'écho de la conscience humaine, protestant contre les corruptions de cette morale relâchée. Aristote partage tous ces sentiments ; il les pousse peut-être même au-delà des bornes. Parmi les Sophistes qu'il poursuit, il comprend des personnages que nous n'y comptons pas habituellement. Passe pour Parménide et Protagore, passe pour Héraclite et Cratyle, partisans exagérés du flux perpétuel des choses. Mais Empédocle, Démocrite, et surtout Anaxagore, ne sont pas à mettre en une telle compagnie. Empédocle n'est pas très coupable pour avoir pensé que « Ce sont les « choses présentes qui agissent sur nous le « plus vivement ». Anaxagore ne l'est guère davantage, pour avoir dit à quelques-uns de ses amis que « Les choses ne seraient jamais « pour chacun d'eux que ce que leur juge- « ment voudrait bien les faire ». Mais c'est

particulièrement à Protagore qu'Aristote s'attache, et il le prend pour principal représentant du Scepticisme sophistique.

Protagore était de son temps un très célèbre rhéteur; le Dialogue que Platon lui a consacré suffit à le témoigner. Dans sa lutte contre Socrate, il n'a pas toujours le dessous; ce qui n'est pas un petit éloge. C'est un adversaire avec lequel il y a profit et plaisir à discuter. Mais, outre son talent et son habileté, Protagore avait eu la bonne fortune d'inventer une de ces formules qui résument à merveille l'état général des esprits, et qui sont accueillies par l'engouement de la mode. Parfois même, ces formules survivent et traversent les siècles. Celle de Protagore, arrivée jusqu'à nous, est bien connue : « L'homme est la mesure de tout. » Lorsqu'elle parut, elle causa, nous pouvons le croire, presque autant d'impression que la théorie de la sensation dans notre XVIII[e] siècle. Protagore a été une sorte de Condillac au temps de Périclès. En quelques mots, dont chacun pouvait être juge, il avait exprimé ce que chacun pensait; il révélait, lui

aussi, le secret de tout le monde. Voilà pourquoi Aristote le choisit pour adversaire de préférence au reste des Sophistes.

Avec une sagacité, dont nous ne saurions nous étonner, Aristote signale immédiatement la cause la plus fréquente, et presque unique, du Scepticisme. C'est qu'on accorde à la sensation une importance qu'elle n'a pas, et qu'on exagère démesurément son rôle, d'ailleurs très réel. Si l'homme est la mesure de tout, la conséquence qui ressort de ce principe, c'est qu'il n'y a plus rien au monde de vrai ni de faux. Tous les hommes sont également juges des choses, sans que l'un le soit plus que l'autre. Ce qui semble bon à celui-ci semblant mauvais à celui-là, il s'ensuit que rien n'est en soi, ni mauvais, ni bon. L'un soutient que la chose existe; l'autre soutient, avec non moins de droit, qu'elle n'existe pas. La chose est donc, et, tout à la fois, elle n'est pas; car le jugement qui affirme vaut tout autant que celui qui nie. Alors, se produit cette confusion inextricable, que quelques philosophes plaçaient à l'origine des choses; et elle se manifeste dé-

sormais par toutes ces assertions contraires qui se multiplient, chaque jour, dans les discussions philosophiques.

Aristote est trop impartial et trop sage pour ne pas reconnaître les droits de la sensation. Il accorde que l'apparence est pour chacun de nous ce qu'elle nous apparaît. Mais ce n'est pas elle qui est la vraie mesure des choses; et il limite les droits de la sensation par la sensibilité même. Un sens rectifie les informations d'un autre sens; et, d'une première information, nous en appelons à une seconde, qui la redresse. On connaît cette expérience, cent fois répétée, où un de nos doigts, glissé sous le doigt voisin, nous donne la sensation de deux objets là où il n'y en a qu'un. Du sens du toucher, on en appelle au sens de la vue, qui nous certifie qu'il n'y a qu'une seule boule et non deux; et nous nous en rapportons au témoignage irrécusable de nos yeux. La sensation ne se trompe jamais sur son objet propre; ce qui nous trompe, c'est la conception que nous nous en formons. Mais il n'est pas un sens qui, au même moment et sur une même

chose, vienne nous apprendre qu'elle est, et, tout ensemble, qu'elle n'est pas. La vue elle-même, qui paraît le plus fidèle de nos sens, peut nous tromper quelquefois et dans certaines circonstances; mais elle ne nous trompe que quand nous le voulons bien. Ainsi, en pressant un peu le globe de l'œil d'une façon spéciale, les objets paraissent doubles; la pression venant à cesser et l'organe reprenant son état naturel, les objets nous apparaissent simples de nouveau, comme ils le sont réellement. La pression les avait dénaturés; ils reprennent, par notre volonté, leur nature, qu'une action étrangère avait métamorphosée.

Sans même qu'il y ait intervention d'une force extérieure, nous changeons, nous aussi, à tout moment. Telle chose que nous aimions naguère nous répugne à un autre moment. Non-seulement le vin, qui semble doux à l'un, semble amer à un autre; mais le même individu, qui, dans telle disposition, goûtait ce vin, ne peut plus le souffrir dans telle autre disposition. Est-ce la liqueur qui a changé? Nullement; elle est restée ce qu'elle

était; mais c'est nous qui avons changé, par une de ces modifications que nous n'observons pas, et qui bouleversent notre sensibilité. Il n'en est pas moins vrai que notre seconde sensation nous donne un goût amer, là où la sensation précédente nous avait donné une saveur agréable. Mais ce sont des sensations successives. Qui ne sait combien les changements de ce genre sont plus fréquents et plus actifs dans nos maladies, ou nos infirmités? Est-ce la maladie, est-ce la santé qu'on prendra pour arbitre? Et pour peu qu'on s'observe soi-même, n'est-ce pas à soi qu'on rapportera ce brusque revirement, où les choses ne sont absolument pour rien? Parfois même, il est possible que nos deux yeux ne voient pas tout-à-fait d'une façon pareille; et alors, auquel des deux faudra-t-il nous en rapporter?

Bien plus, l'homme n'est pas le seul être sensible; il n'a pas le privilège exclusif de la sensation. Les animaux sentent ainsi que lui; et, à certains égards, beaucoup mieux que lui. Invoquera-t-on, pour juger de la nature des choses, l'exemple des animaux, éle-

vés au même rang que nous? Devra-t-on consulter leurs mouvements instinctifs, tout aussi attentivement que nous consultons notre raison?

A ces arguments d'observation psychologique, Aristote en joint d'autres, qui relèvent encore plus directement du sens commun, outragé par le Scepticisme, et de la pratique de la vie, que les sophistes, en dépit de leurs théories, acceptent aussi docilement que le restant des humains. Il est si faux que la même chose soit et ne soit pas, il est si faux qu'il n'y ait ni vérité ni erreur, que ces gens, si dédaigneux des opinions de l'humanité entière, n'hésitent jamais, dans l'occasion, à prendre résolûment tel parti plutôt que tel autre. Ils ne se trompent pas sur celui qu'ils doivent choisir. Sils ont quelque affaire d'intérêt à régler à Mégare, croiront-ils que ce soit la même chose de demeurer tranquillement à Athènes, ou de se rendre auprès du débiteur qui doit les payer? Si, en suivant un chemin, ils arrivent au bord d'un puits, où ils risqueraient de se tuer en tombant, continueront-ils leur route tout droit?

Ou bien ne feront-ils pas un détour, pour éviter le précipice qui les menace? Admettront-ils encore, dans ce péril imminent, que tout est vrai et que tout est faux? Et leur conduite s'accordera-t-elle avec leurs doctrines? Se précipiteront-ils dans le trou, pour confirmer des paradoxes effrontés? Si le médecin ordonne une potion, iront-ils en prendre une autre, à la place de celle qui doit les soulager? S'ils ont soif, accepteront-ils des aliments solides, dont ils ne sentent pas le besoin, et qui seraient contraires au besoin trop réel qui les tourmente? Il est clair que, dans tous ces cas, ils jugeront que l'une des deux alternatives vaut mieux que l'autre; et, chose humiliante pour leur orgueil, ils seront, sans la moindre perplexité, de l'avis de tout le monde[1].

Il y a donc quelque chose d'absolu, malgré tout ce qu'en peuvent dire les sophistes. Personne ne reste indifférent et n'ouvre l'oreille à leurs conseils. Ils sont eux-mêmes

[1] Voir des arguments tout pareils contre les idéalistes, dans le *Traité de métaphysique* de Voltaire, t. XXXVII, p. 304, édition Beuchot.

moins indifférents que qui que ce soit, si ce n'est en paroles. Leur activité reste parfaitement saine et raisonnable, quoique leur intelligence soit dépravée par leurs théories. Il y a des philosophes qui poussent ces extravagances jusqu'à soutenir qu'il est impossible de distinguer la veille du sommeil. Mais, parce qu'ils ont rêvé, étant en Afrique, qu'ils étaient à Athènes, croiront-ils à leur réveil qu'ils doivent se mettre en route pour aller à l'Odéon?

Si, dans toutes les circonstances de la vie, il y a, même pour les plus endurcis des sceptiques, du meilleur et du pire, c'est qu'il y a aussi dans les choses du plus et du moins. Qui peut affirmer que Deux et Trois sont également des nombres pairs, que Quatre n'est pas plus près de Cinq que de Mille? Donc, en diminuant petit à petit l'intervalle qui sépare le plus et le moins, le pire et le meilleur, l'erreur et la vérité, on arrive à quelque chose qui est absolu, qui est telle chose et non pas telle autre, qui n'a plus ni excès ni défaut, qui a une qualité positive, qui n'est pas seulement plus ou moins bon,

mais qui est essentiellement bon ou mauvais. Deux est un nombre pair; Trois est un nombre impair; Cinq est Cinq, et non pas Mille; on veille, et l'on ne dort pas; ou l'on dort, et l'on ne veille pas; on est à Mégare ou à Carthage.

Aristote fait cette concession au Scepticisme que, dans le monde sensible, tout est, si l'on veut, en un mouvement et un flux perpétuels; dans le monde, tout change à tout instant; il n'y a rien de permanent que ce qu'y conçoit notre raison, se substituant à notre sensibilité. Mais, si l'on veut bien sortir du monde sensible et lever les regards vers le ciel, le spectacle est autre; et, à moins de renoncer au témoignage de la sensation, que tout à l'heure on prisait tant, il faut avouer que, dans les cieux, il y a une permanence immuable. Tout y est en mouvement encore, mais en un mouvement d'une régularité absolue et éternelle. Il y a donc là tout au moins quelque chose qui subsiste, immuable, identique, toujours le même, et qui n'est pas livré à ce constant écoulement qui, dans notre monde, ébranle

et ruine toute vérité, à en croire les Sophistes. Aristote leur demande de ne point conclure si légèrement du particulier au général. Parmi les objets sensibles eux-mêmes, c'est le moindre nombre, de beaucoup, qui est soumis au changement. Oui, le monde sensible qui nous environne, est sujet à la production et à la destruction; mais il est seul à y être assujetti. Notre monde n'est qu'une parcelle, qui ne compte pour rien, à vrai dire, dans l'univers; et alors, n'est-il pas mille fois plus raisonnable d'absoudre notre monde par l'univers, plutôt que de condamner l'univers aux conditions de notre monde?

Toutes ces objections d'Aristote contre le Scepticisme peuvent nous sembler surannées, parce que voilà deux mille ans, et plus, qu'on les répète, sous toutes les formes, sans d'ailleurs y beaucoup ajouter. Mais reportons-nous au temps d'Aristote, et convenons qu'alors elles étaient bien neuves. Il est d'ailleurs assez probable que ce n'est pas Aristote qui les a trouvées le premier, et que la plupart avaient cours déjà dans l'école de Platon, comme l'atteste le *Théétète,* et dans

d'autres écoles voisines. Mais Aristote a eu ce très grand mérite de rassembler méthodiquement toutes ces réponses éparses, et de leur donner, en les réunissant, la force d'un corps de doctrines.

Ce qui paraît appartenir plus proprement au philosophe, c'est la théorie du principe de contradiction ; elle n'est qu'à lui. Dans ce qui la précède, rien ne l'a préparée, si ce n'est peut-être quelques discussions des Dialogues de Platon, où Socrate amène adroitement des Sophistes, ses interlocuteurs, à soutenir alternativement le pour et le contre sur un même sujet. C'est un piège de conversation, qu'une dialectique puissante et sûre d'elle-même a bien le droit, en vue d'un but supérieur, de tendre à des adversaires peu loyaux et peu sensés. Mais il y a loin de là à une doctrine formelle, qui assure à notre raison un fondement inébranlable. Ces escarmouches légères et charmantes, quoique triomphantes, sont loin de ce combat en règle que livre Aristote, et de cette victoire définitive qu'il remporte en faveur de l'éternelle vérité. Entre ses mains, le principe de contradiction

est une arme à laquelle rien ne résiste, et dont les ennemis ne peuvent se servir sans se blesser eux-mêmes mortellement. Dans la philosophie antique, c'est l'*Aliquid inconcussum* que cherchait notre Descartes, et qu'il trouve dans son fameux axiome. Le principe de contradiction est le « *Je pense, donc je suis* » d'Aristote ; et ce principe, moins psychologique que celui de Descartes, n'est, ni moins clair, ni moins solide. Dans la philosophie moderne, le principe de contradiction n'occupe pas tant de place ; il y est à peu près oublié ; et, quand on en fait usage, il a quelque chose d'indécis et une apparence d'inutilité, même quand c'est un Leibniz qui l'emploie. Pour Aristote, au contraire, c'est le plus fécond de tous les principes, en même temps qu'il en est le plus élevé. C'est le principe universel de la raison, et l'axiome irréfragable, que le Scepticisme lui-même est contraint de subir, quoiqu'il en soit renversé.

« Une même chose ne peut pas en même « temps être et n'être pas, » voilà la formule, aussi simple et plus vraie que celle de Prota-

gore, à qui Aristote semble encore ici vouloir répondre. La chose est ce qu'elle est; elle n'est pas le contraire d'elle-même. La substance peut bien recevoir tour à tour les contraires; elle ne peut pas les posséder en même temps; car alors, il serait impossible de discerner ce qu'elle est; et, par suite, on ne saurait en dire quoi que ce soit, en l'affirmant ou en la niant, puisqu'elle serait l'un des deux contraires tout aussi bien que l'autre. Par conséquent, les contradictoires ne peuvent toutes deux être vraies à la fois, ni fausses à la fois; il faut que l'une des deux soit vraie, et que l'autre soit fausse.

Ce principe posé, Aristote montre, avec une irrésistible clarté, quelle en est la nature et quelles en sont les conséquences. D'abord, ce principe est indispensable pour comprendre la réalité. Sans lui, tout dans la nature reste indéterminé, et sans aucune signification. Les choses étant indistinctement ceci ou cela, elles ne sont rien, ni en elles-mêmes, ni pour l'esprit qui essaierait de les concevoir. Elles ne peuvent pas même avoir un nom; car le nom contraire leur convient

également; l'objet n'est pas blanc; il n'est pas noir davantage; et il ne peut être non plus aucun des intermédiaires, puisque, s'il y avait un intermédiaire quelconque, cet intermédiaire pourrait, comme l'objet lui-même, à la fois être et ne pas être. En outre, ce principe est pur de toute hypothèse. Pour en sentir l'irrécusable vérité, il n'est pas besoin de faire préalablement aucune supposition; il se suffit à lui-même; il n'exige aucun effort d'une raison saine et non prévenue. Troisièmement, il est absolument impossible de se tromper sur le sens de ce principe, parce qu'il n'y en a pas de plus simple; et les termes en sont si évidents que, si l'on ne comprend pas ceux-là, c'est qu'on est incapable de rien comprendre. Enfin, le principe de contradiction est le plus notoire de tous les principes; il est l'axiome sur lequel s'appuient communément les autres axiomes, sans aucune exception, ceux des mathématiques et de toutes les sciences, comme ceux de la philosophie et de la logique.

Parmi les philosophes célèbres qui ont soutenu qu'une chose peut, tout ensemble,

être et n'être pas, on cite souvent Héraclite. Il est bien possible qu'il ait avancé un tel paradoxe ; mais on sait, de reste, qu'on n'est pas tenu de penser tout ce qu'on dit. Héraclite lui-même, s'il eût observé avec plus d'attention sa propre pensée, se serait convaincu de son erreur. De même que les choses ne reçoivent pas simultanénent les contraires, de même il est de toute impossibilité qu'un même esprit puisse avoir des pensées contraires dans un même moment. A l'instant où il pense à une chose, il ne peut pas penser à une autre; à l'instant où il pense à telle qualité de la chose, il ne peut pas penser à la qualité contraire. L'esprit passe successivement d'une chose à une autre chose, d'une qualité de certaine espèce à une qualité d'espèce différente. Mais la stimultanéité des pensées est impossible, même en supposant que les pensées fussent semblables, parce que alors l'esprit ne pourrait être à aucune et serait absent des deux. A plus forte raison, si les pensées, au lieu d'être semblables, sont opposées. A ces conditions, aucun savoir n'est possible; et re-

chercher ainsi la vérité « ne serait, dit Aris-« tote, que poursuivre des oiseaux qui s'en-« volent ».

Mais que les philosophes se rassurent; que ceux qui en sont à leurs débuts ne se laissent pas troubler : la vérité est accessible à l'homme; la science ne lui échappe pas, et le savoir est possible. Le principe sur lequel s'appuient la vérité et la science est d'autant plus ferme qu'il est absolument indémontrable; il porte son évidence avec lui. L'erreur des Sophistes et celle du Scepticisme, c'est de croire qu'on peut tout démontrer, ne s'apercevant pas que c'est le moyen de ne pouvoir démontrer rien. Si, pour savoir quelque chose, on doit démontrer tout, on tombe dans l'infini, et l'on s'y perd. Où s'arrêter en effet? D'une démonstration, on passe à une autre, qui en exige une troisième; et ainsi de suite, sans terme et sans fin. De toute nécessité, dans les démonstrations, et, d'une manière générale, dans la science, il faut un temps d'arrêt. C'est le principe de contradiction qui donne ce point fixe, parce qu'il est nécessairement

impliqué dans tout savoir, dans toute pensée, dans toute parole, qui a un sens quelconque.

Chaque mot dans le langage a une signification, qui doit être identique pour celui qui le prononce et pour celui qui l'entend. Le mot exprime toujours quelque chose d'individuel et de déterminé ; ce quelque chose, les mots combinés entre eux l'affirment ou le nient. Mais le mot doit être intelligible, et il ne peut pas avoir deux sens, en même temps, sur une même chose. Est-ce que, quand on prononce le mot Homme, l'auditeur peut supposer qu'il s'agit d'une trirème ou d'une muraille? Si le sens pouvait ainsi varier, il n'y aurait plus de langage possible, et toute communication cesserait entre les humains. On peut donc affirmer, sans crainte d'objection quelconque, qu'on ne peut pas même combattre le principe de contradiction ; car, du moment qu'on ouvre la bouche pour exprimer quoi que ce soit, ce principe intervient à l'instant même dans toute sa force ; et celui qui affiche la prétention de le nier, ne peut pas faire autrement que

de commencer par s'en servir. Le mieux pour lui serait certainement de se taire, et de renoncer à cette faculté de la parole, qui est le premier lien des hommes en société. C'est, dit-on, ce que faisait Cratyle, ce partisan déclaré du flux perpétuel des choses; il en était arrivé à ne plus vouloir parler; et il se contentait de lever le doigt, indiquant par signes ce qu'il voulait faire entendre. Mais, malgré toutes ces réserves assez puériles, Cratyle, qui trouvait déjà son maître Héraclite excessivement affirmatif, n'en affirmait pas moins, lui aussi, quelque chose, même en ne disant rien.

Il semble qu'Aristote se lasse d'amonceler des arguments contre des doctrines si déraisonnables. Fatigué de l'entêtement de telles gens, qui ne posent de leur côté aucun principe, qui n'énoncent rien d'intelligible, qui se réfutent eux-mêmes dès qu'ils avancent la moindre proposition, qui confondent tout, qui détruisent toute substance, en un mot, qui empêchent toute discussion et tout savoir, il se laisse aller à une irritation bien naturelle; il retranche de l'humanité raison-

nable ces sophistes incorrigibles; et il déclare, avec un légitime dédain, qu'on ne peut pas plus s'entretenir avec eux qu'on ne le ferait avec une plante; pas plus qu'un végétal, c'est l'expression du philosophe, ils ne font partie de la communauté des esprits.

Aristote indique néanmoins les procédés de discussion qu'il faut adopter, selon que les adversaires contre lesquels on lutte sont, ou ne sont pas, de bonne foi. Mais nous n'avons pas à le suivre dans ces détails, qui prouvent, du reste, l'extrême intérêt qu'il attachait à bien éclaircir le principe de contradiction, et à poursuivre le Scepticisme dans tous ses détours, et même dans ce qu'il peut avoir de peu sérieux.

Après ces réfutations diverses de l'école Pythagoricienne, de Platon et de Protagore, deux grandes théories, qui y tiennent de très près, pourraient arrêter notre attention : ce sont celle de la substance, et celle des quatre principes ou des quatre causes. L'une et l'autre ne sont peut-être pas aussi complètes, ni aussi originales, qu'Aristote

lui-même semble le croire. Sans qu'il les ait empruntées à ses prédécesseurs, ce ne sont pas des questions entièrement neuves qu'il soulève, et il ne les a pas résolues définitivement. La notion de la substance était compromise gravement par le Scepticisme; c'était surtout pour la rétablir que Platon avait été amené à la théorie des Idées, et qu'il admettait dans les choses un élément stable, et même éternel. Mais, selon Aristote, Platon s'était trompé; et, en séparant les Idées des choses qui en participent, il avait renouvelé la faute de la Sophistique, tout en voulant la combattre. Sans le savoir, il avait fait encore pis; il enlevait absolument aux êtres la substance, que les Sophistes leur avaient en partie laissée. Ce ne sont que des ruines qu'Aristote pense avoir devant lui, et qu'il doit restaurer. A-t-il réparé l'édifice? Et l'a-t-il reconstruit sur des bases inébranlables? On peut en douter, sans, d'ailleurs, faire aucun tort à son génie. La question de la substance revient sans cesse dans la *Métaphysique;* mais elle n'y est nulle part développée et approfondie, comme on aurait pu s'y attendre.

Est-ce une de ces lacunes du genre de celles que présente en si grand nombre cette œuvre inachevée, qui elle-même n'est qu'une ruine? Est-ce négligence de la part de l'auteur? Il serait peu sûr de le dire; mais certainement la théorie de la substance n'est pas très satisfaisante, dans l'état où la *Métaphysique* nous l'a transmise.

Il est vrai que, dans un autre ouvrage, dans les *Catégories*, Aristote a consacré à la substance une de ces analyses profondes et sagaces qui sont l'honneur de la philosophie ancienne. Il a fait de fréquentes allusions à cette analyse, qu'on peut qualifier d'admirable; et il doit croire qu'elle a épuisé le sujet. Il faut donc suppléer la *Métaphysique* par les *Catégories*; et demander à la Logique ce que la Philosophie première ne nous donne pas assez complètement.

La substance n'est l'attribut de rien; elle n'a pas de contraire; elle n'est pas susceptible de plus et de moins. Voilà ses trois caractères principaux, qui la distinguent de l'accident, et permettent de ne jamais la confondre avec lui. L'accident n'a d'exis-

tence, n'a d'Être que dans un autre; il ne peut exister seul, et il est toujours un attribut d'une substance; il peut avoir un contraire; et il est tantôt plus, et tantôt moins, ce qu'il est. La substance est tout l'opposé; elle est en soi et pour soi; elle est par elle seule; et, pour exister, elle n'a pas besoin d'être dans une autre chose. Son existence, à l'état d'individu, lui donne une indépendance entière, à l'égard de toute autre substance individuelle. Elle a son domaine à part; et c'est là ce qui fait qu'elle n'a pas de contraire possible. Les contraires sont dans le même genre, chacun à une des extrémités de ce genre; mais la substance, étant à elle seule un genre, elle le remplit; et le contraire n'y pourrait trouver place. Ce qui n'empêche pas que la substance, sans avoir rien qui lui soit directement contraire, ne puisse recevoir les contraires, non à la fois, mais tour à tour. Elle a telle qualité à un certain moment; et la qualité contraire, à un autre moment. Mais c'est précisément parce qu'elle persiste, et subsiste, sous des qualités variables, qu'elle est la substance; les qualités

changent; la substance, qui les revêt l'une après l'autre, ne change pas, en tant que substance; et, ne subissant aucun changement, elle ne peut être, tantôt plus, tantôt moins, ce qu'elle est. Elle est ce qu'elle est d'une manière immuable. Ainsi, Socrate, considéré en lui-même, est Socrate et ne peut être un autre: il est en soi et pour soi. Ne pouvant jamais être attribué à aucun être, il n'est jamais, ni plus, ni moins, Socrate; enfin, il n'a pas de contraire. Mais, si l'on donne une qualité quelconque à Socrate, si l'on dit, par exemple, que Socrate est sage, la qualité de Sage n'existe pas par elle-même; elle est dans un autre, qui est Socrate; elle n'est pas en soi et pour soi; elle est l'attribut d'une autre chose, dans laquelle elle est. Elle est susceptible de plus ou de moins; car Socrate peut être plus ou moins sage; elle a un contraire; car, de même que Socrate est sage, il pourrait être insensé. Sage est donc un attribut et un accident variable, tandis que Socrate est une substance immobile.

Parmi les différentes catégories, en d'au-

tres termes, les différentes classes de l'Être, la substance est la première, attendu que, sans elle, les autres n'existeraient pas. Pour être doué d'une qualité quelconque, pour être d'une quantité ou étendue quelconques, pour être dans un temps, pour être dans un lieu, il faut, nécessairement, d'abord être ; et c'est cette existence pure et simple, cette existence nue, qui constitue la substance. Toutes les autres catégories doivent lui être attribuées, tandis qu'elle n'est attribuée à aucune d'elles. La sagesse est l'attribut de Socrate; mais Socrate n'est pas l'attribut de la sagesse. La substance et l'accident ne doivent jamais être confondus, bien qu'à chaque instant le langage vulgaire les confonde.

Autre distinction non moins importante. Celle-là concerne non plus la différence de l'attribut et de la substance, mais plutôt la substance elle-même. Quand on parle d'une chose quelconque, et quand on lui accorde d'être ou de n'être pas, quand on l'affirme ou qu'on la nie, il faut bien prendre garde si l'on entend qu'elle est réelle, ou simplement possible ; et, pour prendre les

formules aristotéliques, si elle est en acte, ou si elle est en puissance. Ces deux nuances de l'Être sont essentiellement distinctes; il faut les démêler, sous peine de commettre les plus graves erreurs. On prendrait alors le réel pour le possible; et réciproquement, le possible pour le réel. Quand une chose est actuellement, elle a une existence réelle; elle est ce qu'elle est. Au contraire, quand elle n'est qu'à l'état de possible, quand elle n'est qu'en puissance, on ne peut pas dire positivement qu'elle est; mais on ne peut pas non plus dire positivement qu'elle n'est pas. Possible, elle peut également et indifféremment être ou n'être pas. Le possible Est, quand, sortant de la simple puissance, il est devenu quelque chose; mais il n'Est pas, tant qu'il reste à l'état de possible. C'est précisément cette existence équivoque, et homonyme, du possible, qui est ce qu'on appelle le Non-Être, si cher aux Sophistes, à qui Platon le laisse en pâture. Le Non-Être n'est pas le néant, le rien, comme on l'a cru plus d'une fois; le Non-Être, c'est le possible, qui tout ensemble Est, s'il se réalise; et qui N'est

pas, s'il n'est point encore parvenu à se réaliser.

Les siècles n'ont rien ajouté et ils n'ajouteront rien à ces analyses ; ce sont des vérités que rien ne peut altérer, et qui vivront à jamais dans les annales de la pensée. Toutefois, on peut trouver qu'elles sont plus logiques que métaphysiques, et même qu'elles sont grammaticales autant que logiques. On peut trouver encore qu'elle ne donnent pas sur la substance tout ce que demande la Philosophie première. Mais, dans les limites où ces analyses se renferment, elles sont achevées, et si évidemment exactes que le temps les a respectées, et qu'il les respectera toujours.

La théorie des quatre principes, ou des quatre causes, mérite les mêmes éloges, avec les mêmes restrictions. Entre toutes, elle est celle qu'Aristote revendique pour lui seul avec le plus d'insistance, et même avec quelque amour-propre. A l'en croire, ses prédécesseurs n'ont connu et étudié qu'une ou deux de ces causes ; ils ont ignoré ou négligé les autres. Ces quatre principes sont : le principe

de l'essence, c'est-à-dire celui qui fait que la chose est ce qu'elle est; le principe matériel, comprenant les éléments dont la chose est formée; le principe du mouvement initial, qui a produit la chose; et enfin le principe du but, auquel tend la chose. Cause essentielle, cause matérielle, cause motrice, cause finale, telle est la série des causes, sans lesquelles on ne saurait comprendre entièrement l'Être et la substance. Un être étant donné, il faut que cet être ait une certaine essence, c'est-à-dire, une certaine espèce, ou forme, qui nous permette de le nommer et de le distinguer de tout autre. En second lieu, il doit avoir une certaine matière, ou sensible ou intelligible, dont il est composé. Troisièmement, il faut qu'un certain mouvement l'ait amené de l'état antérieur où il était, à l'état actuel où nous le voyons. Et quatrièmement, il faut que cet être ait une fin, un but, un pourquoi.

Toutes ces théories sont irréprochables. Mais sont-elles bien complètes? Répondent-elles suffisamment au besoin des intelligences, et aux questions que la Philosophie pre-

mière est destinée à résoudre? Sans doute, il est fort utile de s'entendre avec soi-même; et, quand on parle de substance et de cause, de savoir avec précision ce que ces mots renferment sous leur généralité. Mais est-ce bien là tout ce que réclame la philosophie, et, avec elle, l'esprit humain, qui la cultive? Ce sont des notions qu'il est bon d'analyser et d'éclaircir; mais ce ne sont que des notions. A côté d'elles, au-dessus d'elles, il y a les phénomènes qu'elles représentent, mais qu'elles n'expliquent pas; la nature est toujours le mystère qu'il s'agit de percer. Dans l'Antiquité tout entière, personne plus qu'Aristote n'a étudié les phénomènes et les faits réels; après lui, personne ne peut se flatter de l'avoir surpassé, ni peut-être même égalé. Histoire des animaux, anatomie et physiologie comparées, météorologie, astronomie, et, dans la sphère purement humaine, logique, psychologie, morale, rhétorique, poétique, politique, il a traité de tout, avec une autorité magistrale, qui en a fait l'instituteur des siècles. Il semble donc que rien ne lui était plus facile que de résumer tant

d'études dans sa Philosophie première, et de nous dire ce qu'il pense de l'homme, du monde, de Dieu, et de leurs rapports. Comment ce puissant, cet incomparable génie, ne l'a-t-il pas fait plus complètement? Est-ce à dessein qu'il s'en est abstenu? C'est peu probable; et l'essai de théodicée, qui se trouve dans le XII[e] livre de la *Métaphysique,* prouve assez que la question s'était présentée, du moins en partie, à la réflexion du philosophe. Mais il la considérait d'un tout autre point de vue que celui où nous nous plaçons, quand nous lui demandons ce qu'il pense sur la grande énigme, et que nous essayons de juger sa pensée. Nous n'aurions pas à nous étonner de cette divergence entre Aristote et l'esprit moderne, si, de son temps, dans l'école où il a été vingt ans un disciple assidu, la question n'avait été posée dans toute sa grandeur par son maître. On peut bien ne pas approuver la solution que propose le *Timée;* Platon a mis dans ces matières plus d'imagination qu'il ne convient; et l'on pouvait y porter plus d'observation des faits. Mais c'est une gloire immortelle pour

Platon d'avoir tenté de résoudre le problème essentiel de l'origine des êtres; et la Philosophie première manque à son devoir en le passant sous silence. Ce n'est pas seulement la question la plus haute; c'est surtout la question à laquelle toutes les autres doivent aboutir, qui en est le couronnement, et qui donne à chacune d'elles, dans l'ensemble des choses, la place et la valeur relatives qu'elles doivent avoir. Aristote aurait dû suivre Platon sur ce terrain, où la raison humaine n'a jamais hésité à mettre le pied, sous forme de philosophie ou sous forme de religion.

Cependant, il ne faudrait pas exagérer la critique. Aristote a une théodicée; et, à quelques égards, la théodicée aristotélique mérite une très grande estime, bien qu'elle ne soit pas assez large, et qu'elle renferme des germes qui ont porté plus tard des conséquences funestes. Il faut se souvenir que, pour Aristote, la Philosophie première n'est pas seulement une science divine, en ce sens que Dieu seul peut la posséder dans sa plénitude infinie. L'homme n'en peut conquérir qu'une faible portion, mais si belle pourtant

que les Dieux la lui envieraient, si les Dieux pouvaient être jaloux. De plus, la Philosophie première est si bien la science du divin, pour Aristote, qu'il n'hésite pas à l'appeler aussi la Théologie. Avant lui, quelques philosophes, qu'il nomme les Théologues, paraissent avoir eu la même tendance, bien qu'ils rapportassent l'origine des choses et la naissance du monde à la Nuit et au Chaos. Mais le souvenir de leurs opinions remonte si loin dans le passé qu'il est à peu près oublié. Aristote reprend une tradition effacée; et la Pilosophie première peut recouvrer, grâce à lui, un beau nom, sous lequel on ne la connaissait plus, et qu'elle pourrait encore revendiquer légitimement.

Aristote est pénétré d'admiration pour la nature; et plus il étudie ses œuvres, plus cette admiration augmente. Il sait, sur les êtres, sur leur organisation, sur leurs espèces, sur leur vie, sur leurs mœurs, tout ce qu'il est possible de savoir de son temps; dans l'histoire des sciences, personne, non pas même Linné, Buffon, Cuvier, n'a montré plus de passion, ni plus de sagacité, pour

ces vastes recherches. Les siècles ont fait bien des progrès; mais ils n'ont pas produit un savant, ni plus appliqué, ni plus clairvoyant. Les regards portés aujourd'hui sur le monde ont beaucoup plus d'étendue et descendent beaucoup plus profondément; mais ils ne sont pas plus perçants. Souvent même, Aristote exprime le sentiment qui l'anime en des termes dont la vivacité contraste avec la froide austérité qui lui est ordinaire. C'est lui le premier qui a dit et répété sous toutes les formes que « La nature ne fait rien en vain ». L'homme est donc toujours amplement payé des labeurs qu'il lui consacre ; en cherchant à la comprendre, il n'a pas à craindre de poursuivre une énigme sans mot. Tout en elle a un but; tout a un sens; et ses ténèbres, aussi bien que ses merveilles les plus éclatantes, sont un aiguillon pour la curiosité insatiable dont nous sommes, parmi tous les êtres, les seuls à être doués. Aussi, avec quel transport d'enthousiasme Aristote n'exalte-t-il pas cette grande parole d'Anaxagore, déclarant, au milieu de ses contemporains égarés, que le monde est régi par

une Intelligence! Avec quel dédain ne repousse-t-il pas ces systèmes déplorables qui veulent rapporter tous les phénomènes de l'univers à un aveugle hasard, et qui en réduisent la constante succession à une suite d'épisodes défectueux, comme ceux d'une mauvaise tragédie! De là encore, l'horreur qu'Aristote ressent pour ces autres doctrines non moins fausses, qui attribuent l'origine des choses à la Nuit, au Chaos, au Néant.

D'ailleurs, il ne se fait pas d'illusion en sens contraire; et, fidèle à la modestie socratique, s'il connaît les grandeurs de l'intelligence humaine, il en connaît aussi les lacunes et l'infirmité. Tout est intelligible dans la nature; mais ce n'est pas à dire que nous puissions tout y comprendre. Quand l'homme essaye de s'élever à Dieu, il lui sied mieux que jamais de montrer cette réserve et cette humilité, que recommande la vraie philosophie. Mais, tout en ayant cette prudence et cette sagesse, Aristote proclame hautement que tout dans l'univers tend au bien, et que le bien est la raison dernière des choses et leur cause finale. Platon l'avait déjà dit, en

faisant, de l'Idée du Bien, la première et la plus féconde de toutes les Idées. Aristote a été plus affirmatif encore ; et ce n'est point lui attribuer un mérite qu'il n'aurait pas que de le regarder comme le fondateur de l'Optimisme. Il ne dit pas que tout est bien dans le monde, puisqu'il n'y aurait plus dès lors de distinction entre le bien et le mal ; mais il dit, avec les plus sages des humains, que tout dans le monde est le mieux possible, et il pense sans doute que, si l'homme ne peut pas concevoir l'existence du mal, dans un monde parfait, c'est que Dieu a gardé ce secret pour lui seul.

Avant tout, ce qui, dans la nature, occupe Aristote, c'est le mouvement, dont il a fait une théorie spéciale dans sa *Physique*. Le mouvement est encore plus apparent que l'ordre dans l'ensemble de l'univers. Dans le monde sensible, tout est sujet à une alternative perpétuelle de production et de destruction ; dans le ciel, tout se meut avec une régularité inaltérable. Le mouvement est éternel, comme le sont le temps et l'espace infini, dans lesquels il se passe. Mais d'où

vient le mouvement ? Qui l'a imprimé à toutes choses, soit aux choses périssables, comme celles qui nous entourent et dont nous faisons partie, soit aux choses impérissables et éternelles, comme celles que nous contemplons dans les cieux? A cette question, qui a été et qui sera l'écueil de tant de philosophes, Aristote répond avec une clarté qui dissipe toutes les ombres : Le mouvement ne peut venir que d'un principe, qui n'est pas seulement capable de le produire, mais qui le produit effectivement et actuellement. Ce principe doit être en acte et non pas en simple puissance; car ce qui est en puissance peut aussi ne jamais arriver à réalité. Et comment supposer que le mouvement s'arrête, ou qu'à un certain moment de la durée, il ait pu ne pas exister? L'essence de ce principe, c'est donc d'être en acte, et d'y être uniquement et toujours. Il faut aussi qu'il soit sans matière; car la matière ne peut se donner le mouvement, et nous voyons que, sans l'artiste, l'œuvre qu'il façonne ne prendrait jamais d'elle-même la forme qu'elle reçoit de lui.

Il n'y a donc pas mouvement de mouvement, puisqu'on se perdrait alors dans l'infini; et le principe qui donne le mouvement au reste des êtres doit être lui-même éternellement immobile et immuable. Il faut qu'il soit essence et acte, et qu'il meuve les choses à peu près comme le désirable meut, sans être mû, le désir qu'il suscite; le désirable est à l'égard du désir complètement immobile; le désir seul est en mouvement, pour arriver à l'objet qui est sa fin suprême.

Aristote aime trop la vérité pour ne pas rappeler que d'autres, avant lui, ont soutenu une doctrine à peu près semblable, et cru, comme lui, à un acte éternel, à un éternel présent. Il cite entre autres Leucippe et Platon; mais il leur reproche, à tous deux, de n'avoir pas parlé du principe et de la cause du mouvement. Platon, en particulier, a reconnu un principe qui se meut lui-même, et qui transmet le mouvement à l'ensemble des choses; ce principe, c'est l'âme. Mais, comme Platon fait l'âme postérieure au ciel, ce n'est pas l'âme qui meut le ciel, et il reste toujours à expliquer comment il est mû. Cette

critique n'est peut-être pas aussi fondée qu'Aristote semble le croire. Nous n'en pouvons pas bien juger pour Leucippe; mais, dans le *Timée,* ce n'est point l'âme qui donne le mouvement au monde; c'est Dieu et Dieu seul. Du reste, peu importe qu'Aristote se soit trompé une fois de plus sur la doctrine de son maître; en ceci du moins, il lui rend cette justice que la grande pensée d'un acte éternel lui était venue.

Mais Aristote poursuit.

Oui, il existe une substance, éternelle, et éternellement en acte, immobile et produisant le mouvement, dans un temps et dans un espace infinis, séparée des choses, non sensible, sans grandeur, sans matière, sans divisions possibles, sans parties, une, impassible, immuable, éternellement identique à elle-même. C'est là le principe nécessaire et parfait auquel la nature et le monde sont suspendus. L'ordre universel en relève, et ne saurait se passer un seul instant de lui, puisque ce principe est éternellement actuel, et que, sans cet acte continu et incessant, les choses ne pourraient durer un seul moment

ce qu'elles sont. Le mouvement qu'il imprime à l'univers est le mouvement circulaire, parce que le mouvement circulaire est le seul qui se suffise, et qui puisse recommencer perpétuellement, sans s'interrompre jamais, toujours le même, toujours uniforme.

Tout cela est bien grand; et l'on croirait, à deux mille ans d'intervalle, entendre déjà Newton, à la fin des *Principes mathématiques de la philosophie naturelle,* concluant à l'existence nécessaire d'un premier moteur. Mais Aristote ne se borne pas, comme le fait Newton, à cette affirmation trop générale. Il tente de pénétrer jusque dans la nature intime et l'essence de Dieu. C'est le Saint des Saints pour la philosophie, aussi bien que pour les religions; et Aristote, y portant le ferme regard qu'il a porté sur le monde des choses sensibles, explique Dieu par l'acte pur, l'acte éternel de l'intelligence. L'Intelligence ne s'adresse jamais qu'au meilleur, et l'Intelligence la plus parfaite ne peut s'adresser qu'à ce qu'il y a de plus parfait. Dieu, qui est l'être éternel et parfait, ne peut donc éternellement penser qu'à lui seul, c'est-à-dire à sa propre

pensée ; l'intelligence divine est l'éternelle intelligence de l'intelligence. L'acte en soi est la vie de Dieu, sa vie éternelle, et son éternelle félicité[1]. L'homme s'efforce vainement de se faire une juste idée de ce bonheur de l'être parfait, éternel, et Un ; mais l'homme peut en apercevoir une fugitive image dans ces courts instants où il lui est donné, à lui aussi, de saisir, par la contemplation, l'acte de sa propre pensée et de sa propre intelligence.

Cette théodicée est acceptable dans ses traits principaux ; elle est exquise et vraie ; et quand plus tard on a défini Dieu en disant qu'il est « un pur esprit », on ne faisait que reproduire Aristote, en termes plus concis, mais moins clairs que les siens. L'acte pur de l'intelligence, c'est bien l'esprit dans toute sa pureté ; et faire de Dieu l'acte pur, c'est bien en faire un pur esprit. S'efforcer de le comprendre dans son infinitude, en partant de l'âme finie de l'homme, c'est la

[1] Bossuet n'est que l'écho d'Aristote quand il dit : « Dieu se « connaît et se contemple ; sa vie, c'est de se connaître. » *Sermon sur la Mort*, p. 393, édition de 1845.

seule méthode que puisse adopter notre débile raison; et c'est une des gloires les moins contestables de la philosophie, un des plus vrais services qu'elle ait rendus à l'esprit humain, de nous découvrir le chemin mystérieux et sûr qui peut nous conduire à Dieu, sans les insuffisances de l'instinct, ou les égarements de la superstition.

Néanmoins, dans cette exacte et belle théodicée, on a dès longtemps signalé un bien grave défaut: Admet-elle la providence? Et si elle ne l'admet pas, qu'est-ce qu'un Dieu qui ne préside point, avec une sagesse infinie et une infinie bonté, à l'ordre qu'il a établi dans les êtres et dans les choses de l'univers? Il est assez étrange qu'on puisse même élever de telles objections contre la doctrine d'Aristote, et que, sur un tel sujet, le philosophe se soit expliqué si obscurément que le doute soit permis. On a pu, avec la même vraisemblance, soutenir, et que la providence résulte de son système, et que, au contraire, elle en est exclue. Si Dieu, en tant qu'acte pur et pur esprit, ne pense qu'à lui seul, il ne pense plus à l'univers, quoique,

tout au moins, il l'ait ordonné, sinon créé, et quoiqu'il le gouverne, selon la sentence d'Anaxagore. Ou bien, si Dieu pense au monde, c'est qu'il se confond avec le monde, puisqu'il ne pense éternellement que sa propre pensée. Donc, un Dieu ignorant les choses, ou un Dieu identifié avec elles, telle est la double conséquence qui ressort presque nécessairement de la théodicée aristotélique. Des deux côtés, elle est également fâcheuse; et il est impossible de voir comment le philosophe peut se soustraire à ce dilemme. Il a dit, il est vrai, que la nature ne fait rien en vain; et cette opinion, cent fois exprimée par lui, semble bien impliquer que l'Intelligence régit aussi la nature, et cherche sans cesse les moyens les plus propres à y réaliser la fin qu'elle poursuit. Il y aurait donc là, dans l'accomplissement de tous les phénomènes que nous pouvons observer, la trace et la marque d'une providence, qui fait tout pour le mieux, et dont la vigilance, s'étendant à tous les êtres, ne peut jamais se lasser. Mais, à s'en tenir aux théories du philosophe, la nature est si loin de Dieu qu'elle

ne semble plus avoir aucun rapport avec lui. Elle a bien sa fonction distincte, qu'elle remplit merveilleusement; mais elle est une force aveugle; tout s'y passe par une sorte de mécanisme inconscient. . . .

Malheureusement, dans la doctrine d'Aristote, l'homme a encore moins de relations que la nature avec Dieu. Il peut jusqu'à un certain point le connaître; il peut même partager, quoiqu'à une distance incommensurable, quelque chose de la vie divine. Mais, malgré ce magnifique privilège, le Dieu d'Aristote ignore l'homme plus encore qu'il n'ignore les choses; l'humanité est à ses yeux comme si elle n'était pas. On peut donc présumer que, si Dieu n'est providence que dans une mesure excessivement étroite à l'égard de la nature, il ne l'est plus du tout à l'égard de l'homme. C'est l'homme, cependant, qui est l'être par excellence, puisqu'il est le seul qui ait le désir et la faculté de connaître, et que l'intelligence, à son degré suprême, est l'apanage essentiel de Dieu. Un être qui se rapproche de la divinité, ou plutôt le seul être qui s'en rapproche, peut-il

être négligé par elle? Est-il possible que nous nous occupions de Dieu, et que Dieu ne s'occupe pas de nous? Est-ce bien là le Dieu que cherche l'humanité, et surtout le Dieu que cherche la philosophie?

Cette erreur d'Aristote est d'autant plus regrettable, et elle doit d'autant plus nous étonner, qu'ici encore, il avait l'exemple de son maître. Dans le X[e] livre des *Lois*, dans le *Timée*, Platon affirme la Providence, après avoir affirmé l'existence de Dieu, avec une énergie que la foi chrétienne elle-même n'a pas surpassée; il a suivi les rapports de l'homme à la divinité jusque dans les derniers replis de la conscience. Après Platon, on a pu développer et approfondir ces vérités; on ne les a, ni modifiées, ni accrues. Comment Aristote paraît-il les avoir méconnues, ou dédaignées? Pourquoi ne les a-t-il pas combattues, si elles lui semblaient des erreurs? Pourquoi, en tout cas, les a-t-il omises, par une de ces prétéritions qui, entre autres questions, lui ont fait négliger, en psychologie, celle de l'immortalité de l'âme? Ce silence est peu philosophique; il y a des pro-

blèmes qu'on ne doit pas laisser de côté, sans déclarer, tout au moins, pourquoi on ne les aborde pas.

Ce n'est donc point être injuste envers Aristote que de conclure que le Dieu qu'il conçoit n'est pas une providence. Cette question semble avoir échappé à la perspicacité de son génie; ou, s'il l'a entrevue, il n'y a pas attaché assez d'importance.

Un autre doute peut s'élever qui serait aussi très grave, si, d'ailleurs, il n'était pas plus spécieux que réel. Aristote a-t-il cru à un Dieu unique? Ou bien, a-t-il cru à la multiplicité des Dieux? Après tout ce que l'on vient de voir, on a peine à comprendre que cette question puisse être posée. Le premier moteur, immobile, éternel, immatériel, immuable, ne peut être qu'unique; la pluralité des premiers moteurs serait une contradiction et un désordre. Mais, c'est Aristote lui-même qui, après avoir établi l'unité du premier moteur, se demande s'il n'y a pas autant de substances éternelles, immobiles et motrices, qu'il y a de planètes et d'astres. Il répond par l'affirmative; et, à l'en croire, le

soleil, la lune, chacune des planètes, et probablement la terre elle-même, sont mues par autant de substances éternelles, immobiles, immatérielles, comme le premier ciel est mû par le premier moteur. Mais ces moteurs des astres sont-ils indépendants? Ou, sont-ils subordonnés? Aristote se tait sur ce point; et, après avoir examiné les théories des astronomes de son temps, Eudoxe et Callippe, sur les sphères des astres, au nombre de cinquante-cinq ou seulement de quarante-sept, et à chacune desquelles président autant de substances éternelles, il conclut que les astres sont autant de Dieux, et qu'ainsi le divin enveloppe la nature tout entière. Il met, d'ailleurs, ces croyances salutaires sous la garantie des traditions les plus anciennes que le genre humain ait conservées, au milieu de toutes les révolutions et de tous les bouleversements dont il a été la victime.

Mais, hâtons-nous de le dire : Aristote ne se contente pas de ces traditions vénérables; et il en revient à sa propre théorie, pour affirmer de nouveau, et irrévocablement, l'unité du premier moteur, l'unité du ciel,

l'unité de Dieu, présidant à l'ordre universel, comme le général est le chef de son armée, comme le père de famille est le maître unique d'une maison bien ordonnée. Il va même jusqu'à réfuter, en quelques mots, le système insensé des deux principes, entre lesquels se diviserait l'univers, livré, entre le bien et le mal, à la plus effroyable anarchie; et il termine le XIIe livre de sa Philosophie première, le plus précieux de tous, en répétant le fameux vers d'Homère :

Plusieurs chefs sont un mal; il ne faut qu'un seul chef.

Avec Aristote, arrêtons-nous quelques instants sur ces sommets, que bien peu de philosophes ont gravis d'un pas aussi puissant, et où bien moins encore ont trouvé plus de lumière. Aristote s'y est complu; il s'y est reposé, après une longue et pénible route, au travers de toutes les choses de la nature et de la pensée, au travers du monde sensible et du monde intelligible, parcourus dans tous les sens. Puisse son exemple servir d'enseignement à d'autres, qui croient marcher

sur ses traces, et qui, cependant, sont si loin de lui, non-seulement par le génie, mais par la doctrine ! Quand on le connaît, peut-on l'invoquer encore comme un partisan du sensualisme ?

On le voit donc : malgré l'état ruineux où la *Métaphysique* nous est parvenue, et où l'auteur l'a laissée, elle n'en reste pas moins un des plus beaux monuments de la philosophie, soit dans l'Antiquité, soit dans les temps modernes. D'abord, c'est le premier en date, non pas que l'esprit grec avant Aristote n'eût point fait de la Métaphysique ; mais la Métaphysique, si elle était répandue dans tous les systèmes qui s'étaient produits depuis Thalès, n'avait point reçu de forme distincte et scientifique. Platon même, quoiqu'il l'ait semée à pleines mains dans tous ses Dialogues, ne l'a point définie et déterminée. C'est Aristote, le premier, qui la constitue, en marque les limites, en fixe le domaine, et l'explore presque aussi complètement que personne l'a fait après lui.

A ce mérite de priorité, avec les avantages et les inconvénients qu'il comporte, s'en

joint un autre : c'est la gravité et le nombre des questions qu'Aristote a soulevées. Nous les énumérons encore une fois : Définition de la philosophie première, discussion sur la nature des nombres et sur les Idées, examen et réfutation du Scepticisme, théorie de la substance et de la cause, affirmation de l'ordre universel, optimisme, existence et nature du Dieu, voilà les problèmes principaux qu'il agite et qu'il résout, sans parler de bien d'autres. En est-il de plus grands ? En est-il qui sollicitent plus vivement notre raison ? Et la plupart des solutions qu'il propose, ne comptent-elles pas parmi les meilleures qui en aient été données ? Un rapide coup d'œil jeté sur l'histoire de la Métaphysique jusqu'à nos jours nous fera voir à quelle hauteur Aristote s'est élevé, et quelle place il doit occuper parmi ses émules, qui sont en bien petit nombre, si l'on s'en tient à ceux qui sont vraiment dignes de lui être comparés.

Mais, avant de le quitter, adressons-lui encore une louange, que justifie la *Métaphysique,* à chacune de ses pages. Que de choses

ne nous a-t-il pas apprises sur ses devanciers ! Il est vrai qu'il les critique plus souvent qu'il ne les approuve ; mais, en les critiquant, il nous les fait connaître. Bien plus, quelque confiance qu'il puisse avoir en lui-même, il sent le besoin de consulter les autres, et de savoir ce qu'ils ont pensé. Il se fait un devoir de cette étude scrupuleuse du passé ; et il l'impose à la science tout entière, comme une condition indispensable. C'est en ce sens qu'on a pu dire qu'il avait été le premier historien de la philosophie. Ce n'est pas là un mince honneur. Pour lui, c'est si bien un procédé général qu'il l'emploie et le recommande, en politique, en psychologie, en astronomie, en météorologie, en rhétorique, en un mot, dans tous les sujets qu'il a traités. Là où il ne l'applique pas, c'est qu'il n'y a rien eu avant lui, et qu'il est inventeur, comme dans la Logique. Partout ailleurs, il croit devoir faire une exacte revue des opinions qui ont précédé les siennes, pour profiter de ce qu'elles peuvent contenir de vrai, ou pour s'épargner des erreurs déjà commises. Cette prudente déférence pour le passé

est bien rare; il est utile de la signaler comme un excellent exemple, trop peu suivi. Nous devons même rappeler d'autant plus soigneusement ce titre d'Aristote qu'on l'a trop souvent méconnu. A quelles invectives, à quelles calomnies, Bacon ne s'est-il pas livré, quand il accuse le philosophe d'avoir voulu égorger ses frères, comme le font les despotes de l'Orient, afin d'étouffer leur gloire au profit de la sienne! La *Métaphysique* prouverait à elle seule jusqu'à quel point sont fausses ces imputations odieuses. L'accusation retomberait bien plus justement sur Bacon lui-même; et s'il n'eût dépendu que de lui, aurait-il hésité à supprimer la mémoire d'Aristote, afin d'assurer le triomphe, plus que douteux, du prétendu *Novum Organum* sur l'ancien?

Mais passons.

Pour apprécier la valeur de la *Métaphysique* d'Aristote, il n'est pas nécessaire d'interroger toute l'histoire; quelques noms, pris parmi les plus éclatants, y suffisent: Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hégel. Rapproché de chacun d'eux, si le philosophe

antique ne paraît inférieur à aucun, s'il est même supérieur à la plupart, on peut être certain que la gloire ne s'est pas trompée pour lui plus que pour eux. A quelque éloignement qu'il soit de nous, il faut le placer parmi les génies qui ont été les plus bienfaisants et les plus féconds. Étudié dans ses théories principales, il semble être de nos contemporains; et, sauf quelques singularités d'expression, il parle notre langue. Il faut l'écouter très attentivement pour le bien entendre; mais c'est uniquement parce qu'il est profond; ce n'est pas parce qu'il est obscur. Personne n'a été plus maître de sa pensée; et là où il a pu l'amener à sa perfection, elle est d'une clarté et d'une concision que les plus habiles pourraient souhaiter, parce qu'ils ne les ont pas toujours trouvées.

S'il faut franchir deux mille ans entre lui et Descartes, c'est que, durant ce si long intervalle, la Métaphysique, sans avoir été stérile, n'a pas produit de monuments qu'on puisse assimiler au sien.

Parmi les successeurs immédiats de Platon et d'Aristote, dans l'Académie et dans le

Péripatétisme, la Philosophie première avait été tout à coup négligée, peut-être parce qu'elle venait de jeter un grand éclat, et aussi parce qu'elle était trop sévère pour des esprits que le doute commençait à énerver. L'école d'Épicure était encore moins faite pour s'en occuper; la vie lui apparaissait sous des couleurs trop peu sérieuses pour que de telles spéculations pussent lui plaire. Le Stoïcisme, plein d'une foi magnanime dans la Providence, s'était borné à l'affirmer, sans analyser les principes sur lesquels repose cette forte croyance; il se contentait de raffermir les âmes par la morale, allant au plus urgent, et laissant à des temps meilleurs des études plus relevées, mais moins pratiques. Les Alexandrins, Plotin en tête, ont fait beaucoup de Métaphysique; on peut même dire qu'ils n'ont fait que cela. Mais leur mysticisme, né d'une rivalité inopportune contre le Christianisme, les a jetés dans des voies ténébreuses, aussi étrangères à l'esprit hellénique qu'inutiles au monde. Ils ont pensé sans méthode, sans suite, sans aucune régularité, trouvant par-

fois des éclairs sublimes, et tombant, le plus souvent, dans des subtilités séniles ou dans d'extravagantes superstitions. Ce sont de nobles âmes, mais de très-faibles esprits; et Plotin est, à la fois, le plus grand d'entre eux et le moins sage.

Avec l'école d'Athènes et Proclus, après la fermeture des écoles païennes, la haute philosophie disparaît comme elles; elle s'éclipse pour un millier d'années. La théologie la remplace, sans la faire tout à fait oublier. La longue querelle du Nominalisme et du Réalisme, portant sur la question même qui avait divisé Aristote et Platon, entretient les souvenirs de l'Antiquité, trop peu comprise. Mais, quand un moine audacieux ose tenter de sortir du dogme, pour exercer au moindre degré les droits de la libre pensée, il est ramené au giron commun par la plus implacable orthodoxie, depuis l'excommunication de Roscelin, d'Abélard, d'Amaury de Chartres, de David de Dinant, de Roger Bacon, d'Occam, jusqu'au bûcher de Jordano Bruno et de Vanini, et jusqu'à la torture de Campanella. La *Métaphysique* d'Aris-

tote, apportée dans les écoles de Paris dès le début du XIII[e] siècle, y devait produire si peu d'effet, en face de ces terribles répressions, que l'Église, après en avoir interdit la lecture, la permit bientôt, parce que cette lecture était sans danger. Après les découvertes du XV[e] siècle, l'esprit moderne s'éveille au souffle de la Grèce; mais ses premiers essais sont bien aventureux et bien désordonnés. La Renaissance, emportée par son inexpérience et son enthousiasme, n'enfante rien de durable, ni de solide. Bacon a la gloire de briser définitivement le joug de la Scholastique ; mais il ne lui est pas donné de renouer la tradition, parce que son fol orgueil le pousse à dédaigner celui qui la représentait le mieux. Bacon a rendu service à l'esprit humain en lui rappelant sa puissance, et en le conviant à la recherche indépendante ; mais s'il a fait beaucoup pour les sciences, il n'a rien fait pour la philosophie et la Métaphysique.

C'est Descartes qui reprend la tradition véritable ; et l'on pourrait presque croire qu'entre Aristote et le XVII[e] siècle, il ne s'est

rien passé, tant l'entreprise du philosophe français ressemble à celle du philosophe ancien, tant le progrès de l'un à l'autre semble régulier et presque insensible. Tous deux tiennent une place considérable dans l'histoire des sciences; et, si Descartes est un mathématicien de génie et un physiologiste, Aristote est un naturaliste incomparable, et un logicien, qui n'a laissé rien à faire, après lui, dans l'aride domaine qu'il a défriché le premier. Les mérites se valent tout au moins; et Aristote l'emporte par l'étendue et la variété de l'intelligence. En philosophie, les titres scientifiques ne pèsent pas autant qu'on est, en général, porté à le penser; on peut être très-savant sans être philosophe; mais ils ont leur prix quand ils peuvent s'ajouter à des titres supérieurs. C'est ce qui justifie Descartes d'avoir déclaré que ses démonstrations philosophiques sont fort au-dessus de ses démonstrations de géométrie. Aristote ne pensait pas autrement, quand il mettait la Philosophie première à la tête de toutes les sciences, parce qu'elle leur donne à toutes le secret de leurs principes.

Aristote et Descartes cherchent avec la même ardeur le fondement de la certitude, et tous deux le placent également dans l'évidence. Pour Aristote, c'est le principe de contradiction ; pour Descartes, c'est son fameux axiome, plus profond encore que celui du philosophe grec. C'est un fait logique d'une certitude et d'une vérité indéniables, fût-ce au scepticisme le plus obstiné, qu'une même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas. Cette base peut supporter tout l'édifice de la connaissance humaine ; il n'y a pas dans l'intelligence une seule notion qui ne doive s'y appuyer. Mais, si ce principe est de soi évident, combien l'intelligence qui le découvre et le sanctionne, n'est-elle pas encore plus évidente que lui? Sans doute, le principe éclaire l'esprit qui le conçoit; mais, sans l'esprit qui discerne et proclame l'évidence, que seraient, et l'évidence, et le principe? Si l'esprit reçoit de la lumière, c'est lui d'abord qui la donne; et le principe resterait à jamais caché et obscur, si l'intelligence ne le faisait pas sortir des ténèbres, en y projetant sa propre clarté.

Ainsi, l'axiome cartésien va aussi loin qu'il est possible d'aller; la raison, parvenue à cette limite dernière, ne peut la dépasser; elle s'affirme en se saisissant, et fait ainsi acte de foi à elle-même. C'est le *nec plus ultrà,* qu'on ne peut franchir sans tomber dans les abîmes; c'est l'*inconcussum,* qu'on ne peut renverser sans renverser tout le reste. Il n'y a que le Mysticisme qui essaye ce suicide de la raison, et qui répudie la réflexion, pour s'abandonner sans réserve à l'instinct du sentiment, qui est bien aussi une trace de Dieu dans l'homme, mais une trace d'un ordre inférieur.

Ce qui confère à l'axiome cartésien un immense avantage sur le principe de contradiction, sur tout autre principe quel qu'il puisse être, c'est qu'il n'est pas seulement un fait de logique; il est, en outre, un fait vivant et actuel. Aristote voyait dans la pensée de la pensée l'acte éternel de la vie divine. Le « Je pense, donc je suis » est bien aussi la pensée de la pensée. La seule différence, c'est que l'infirmité humaine a des bornes; et quc, au lieu d'un acte éternel et

immobile, comme celui de Dieu, l'homme n'a qu'un acte passager et sujet à mille variations. Mais, à l'instant où l'homme pense sa propre pensée, cet acte, bien que fugitif, lui révèle son existence. Son être est essentiellement sa pensée ; et les deux phénomènes se confondent si bien qu'ils sont absolument inséparables, pour la syllogistique la plus subtile. Descartes ne distingue pas la pensée et l'existence ; il les identifie.

Quiconque veut s'entendre avec soi-même ne peut plus adopter un autre point de départ. Si l'on redoute les atteintes délétères du Scepticisme, on ne découvrira pas de remède plus salutaire. Il est déjà bien difficile au sceptique de nier le principe de contradiction, puisque c'est nier ses propres arguments. Nier sa pensée est d'une impossibilité absolue, au moment où l'on s'en sert. Si l'on se permet cette puérile bravade, le mieux serait encore d'imiter le silence de Cratyle. Mais, alors, on abdique sa nature d'homme, et l'on se réduit à cet état de matière inerte dont parle Aristote, dans sa lutte contre les Sophistes de son temps. Descar-

tes nous propose une « méthode pour bien « conduire notre raison et pour chercher « la vérité dans les sciences »; les règles qu'il conseille et qu'il s'était imposées à lui-même, sont excellentes sans contredit; mais ces règles ne sont ni aussi neuves, ni aussi utiles, qu'il le croyait. Sans elles, et avant lui, Copernic, Képler et tant d'autres, pour ne point parler des Anciens, avaient fait faire aux sciences des progrès étonnants. Après lui, on ne voit pas que les sciences aient eu recours à la pratique rigoureuse de ces règles, que, d'ailleurs, tous les esprits bien faits appliquent spontanément, et presque sans réflexion. Descartes lui-même a dû au génie que Dieu lui avait donné, et non à sa méthode, ses découvertes en dioptrique, en météorologie, en géométrie; et la preuve, c'est qu'aucun de ses disciples, parmi les plus dociles à suivre ses exemples et ses leçons, n'a rien produit de ce qu'avait produit le maître. La méthode n'est donc pas aussi féconde que, dans sa modestie, il le supposait. Mais ce qui est vrai à jamais, c'est que voilà mis à nu le foyer de « cette

« lumière qui éclaire tout homme venant en « ce monde ». Tous ne l'aperçoivent pas, bien que tous portent en eux le flambeau; mais ceux qui tiennent à l'apercevoir doivent suivre désormais les pas de Descartes, pour affermir les leurs. C'est bien de son axiome que la philosophie peut dire, plus justement que personne : « Hors de là, pas de salut. » Tous les systèmes qui, depuis le XVIIe siècle, s'en sont écartés, ont payé cette erreur de leur chute, et le même échec attend tous les systèmes qui s'en écarteront, en se mettant en désaccord avec lui. La psychologie doit être le nécessaire commencement de toute philosophie qui redoute les chimères, et qui ne veut pas s'en contenter.

En ceci, Descartes est supérieur à Aristote et à tous les grands esprits qui avaient cherché, plus ou moins heureusement, le critérium de la certitude. Quelques-uns l'avaient trouvé déjà dans l'évidence; mais personne avant Descartes n'avait montré le critérium de l'évidence elle-même. Après cette première supériorité que Descartes a sur

Aristote, on doit lui en reconnaître une autre. Il a rattaché indissolublement l'existence de Dieu à l'existence et à la pensée de l'homme. Sans sortir de l'enceinte de l'âme, il a pu établir cette preuve définitive, que d'autres n'ont demandée qu'au spectacle du monde extérieur. Le *Cœli enarrant gloriam Dei* est à l'usage des philosophes, aussi bien que de la foule; et la théorie du premier moteur, dans Aristote, n'est pas autre chose que la traduction philosophique du sentiment commun de l'humanité. Mais, la preuve cartésienne nous est bien autrement intime, puisque, grâce à elle, l'athéisme devient la négation de notre propre existence, en même temps que la négation de Dieu. De l'être fini que nous sommes, et que nous sentons en nous, quand nous y rentrons, ne serait-ce que quelques moments, la raison remonte à l'être infini, d'où nous venons, et de qui, par conséquent, viennent aussi toutes choses. De l'idée que nous en avons, nous concluons à son existence nécessaire; car il serait contradictoire qu'il nous eût accordé la pensée

et la vie, et que, lui-même, il n'eût, ni la vie, ni la pensée.

On a contesté la force de cette preuve; mais c'est bien à tort. Elle est d'une inébranlable solidité; et si Descartes avait besoin d'un appui, on pourrait invoquer celui d'Aristote. Après avoir démontré que l'acte éternel et immobile de la pensée est la vie de Dieu, ou du premier moteur, Aristote affirme que Dieu est le plus parfait des êtres, et, par suite, le principe de toutes choses[1]. Aussi, blâme-t-il vivement les Pythagoriciens et Speusippe, qui ont refusé la perfection au principe, et qui l'ont transportée aux êtres que le principe produit, au lieu de la placer dans le principe lui-même. Selon eux, les animaux et les plantes, arrivés à tout leur développement, sont plus parfaits que les germes d'où ils sortent; et, par conséquent, c'est l'effet, et non la cause, qui réalise la perfection. Aristote leur répond que le germe lui-même vient nécessairement d'un être parfait et supérieur. Ainsi, dans la gé-

[1] *Métaphysique* d'Aristote, liv. XII, ch. VII, § 8.

nération, c'est le germe d'abord qui vient de l'homme, et non point l'homme qui d'abord vient du germe. Avant de pouvoir se développer, le germe doit être produit par un être complet. Aristote en conclut que c'est le principe qui est la perfection et l'infini, tandis que l'effet n'est que le fini et l'imparfait. Au fond, cet argument revient à celui de Descartes ; et, sauf la forme, il est le même. Du fini que nous observons en nous, et de notre évidente imperfection, nous concluons légitimement que c'est d'un être infini, parfait et antérieur, que nous venons. Sur ce point comme sur tant d'autres, Aristote et Descartes pensent de même ; et l'esprit humain peut s'en rapporter à leur double autorité.

On reproche encore à Descartes d'avoir ouvert la porte à l'Idéalisme et au Scepticisme, en n'admettant la réalité du monde extérieur que sur la foi de la véracité divine. Nous ne croyons au témoignage de nos sens et de nos facultés, lui fait-on dire, que parce que nous croyons aussi que Dieu, dans sa perfection infinie, ne peut pas nous tromper ;

il est véridique, par cela seul qu'il est parfait. Cette critique n'est peut-être pas très fondée. Descartes ne dit pas que, si nous nous en rapportons à nos facultés, ce soit exclusivement parce que Dieu est véridique à l'égard de l'homme; il dit seulement que, si l'on pouvait jamais douter du témoignage irrésistible de nos facultés, que le genre humain accepte unanimement, il faudrait aller jusqu'à admettre que Dieu est trompeur et se joue de ses créatures. Descartes a donc cru, comme tout le monde, à la réalité du dehors ; et, quoiqu'il ne l'ait pas expressément indiquée dans son axiome, on peut assurer qu'elle y est implicitement comprise. La véracité divine est un argument qu'il oppose à un doute insensé ; et c'est presque à contre-cœur qu'il consent à y répondre. Aristote non plus n'a jamais démontré la réalité des choses extérieures; et, cependant, qui pourrait imaginer qu'il en doutât? Les deux philosophes eussent mieux fait peut être de consacrer à cette question une théorie spéciale et approfondie; mais, s'ils l'ont omise, c'est que l'un

et l'autre, sans doute, ils auront trouvé cette théorie à peu près inutile [1].

Ainsi, la gloire de Descartes, c'est d'abord d'avoir donné à l'esprit humain non pas une méthode, mais la méthode proprement dite, d'avoir affirmé que l'essence de notre être, c'est de penser, d'avoir uni d'un lien nécessaire l'existence de Dieu à la nôtre, d'avoir démontré, tout ensemble, la providence et la spiritualité de l'âme, notre libre arbitre et notre personnalité, avec les conséquences morales et intellectuelles que portent ces principes sacrés.

Le malheur de Spinoza, c'est d'avoir nié tout cela. Malgré les intentions les plus pures, il a été le promoteur d'un athéisme nouveau, qui, depuis deux siècles, a causé bien des naufrages, et ne cesse de faire des victimes. Spinoza, quoique Leibniz ait essayé de le rattacher à Descartes, n'a rien de Des-

[1] Voltaire, agitant la question de savoir s'il y a en effet des objets extérieurs, ajoute : « On n'aurait point songé à traiter « cette question, si les philosophes n'avaient cherché à douter « des choses les plus claires, comme ils se sont flattés de con- « naître les plus douteuses. » *Traité de Métaphysique*, 1734, p. 304, édition Beuchot, t. XXXVII.

cartes. Il en serait bien plutôt l'ennemi, si la douceur de son âme ne lui avait évité ces violentes animadversions, qui passionnent les doctrines aussi souvent que les individus. Il n'a jamais approuvé les principes Cartésiens, même lorsqu'il paraissait les enseigner ; et il s'est toujours défendu d'y montrer la moindre adhésion. Comme l'a si bien prouvé M. Cousin [1], le système de Spinoza n'a rien emprunté à celui de Descartes, pas même la fameuse définition de la substance. Si l'on veut trouver des ancêtres au Spinozisme, il faut les chercher parmi les philosophes arabes et juifs, Averroës, Maimonide, Lévy Ben Gerson, et quelques autres. Tout ce que Descartes a fourni à Spinoza, c'est peut-être le fâcheux procédé d'appliquer aux matières philosophiques les formes de la géométrie, quoiqu'il convienne de les laisser aux mathématiques. La rigueur apparente de ces formules n'est qu'une difficulté de plus, dans des sujets qui ne les compor-

[1] V. Cousin, *Histoire de la philosophie*, leçon VIII[e], pp. 426 et suiv., Édition de 1872.

tent pas, et qui, par eux-mêmes, sont déjà bien assez épineux.

La première cause de toutes les aberrations de Spinoza, c'est d'avoir pris une définition pour point de départ ; c'est d'avoir cru qu'il pouvait construire, sur cette base étroite et fragile, tout un système de philosophie, de morale, de métaphysique et de théodicée. Une définition est nécessairement arbitraire ; car, en supposant même qu'elle soit exacte, elle peut toujours sembler incomplète ; il est toujours permis d'y ajouter on d'en retrancher quelque chose ; elle ne porte jamais avec elle son évidence. On doit se garder de confondre une définition avec un axiome. Ce qui donne à l'axiome son autorité, c'est qu'il est évident par lui-même, et qu'il n'a pas besoin d'être démontré. C'est ainsi qu'Aristote a pu poser comme un axiome irréfutable le principe de contradiction, et s'en servir pour vaincre le Scepticisme ; c'est ainsi que Descartes a pu poser son axiome souverain, qu'on peut, à juste titre, appeler l'axiome des axiomes. Il n'y a rien d'arbitraire, ni dans le principe de con-

tradiction, ni dans le « Je pense, donc je « suis ». On ne peut les nier, l'un et l'autre, qu'à la condition de se mettre soi-même hors de toute raison, et, en quelque sorte, hors la loi. Au contraire, la définition de Spinoza est non-seulement contestable ; elle est, de plus, absolument inapplicable aux réalités. Descartes, qui un instant en avait avancé une toute pareille, trente ou quarante ans avant son prétendu disciple, s'était hâté de la révoquer, parce qu'il s'était aperçu tout aussitôt de sa méprise.

La substance est, si l'on veut, ce qui existe en soi et par soi ; Aristote l'avait dit le premier, et il l'avait répété à satiété. Mais, c'est la substance considérée dans ses rapports avec ses attributs ou ses accidents ; ce n'est pas la substance considérée dans ses rapports avec Dieu ; l'attribut n'existe que dans la substance, tandis que la subtance est, relativement à l'attribut, par elle-même et en elle-même. Cette définition, qui est parfaitement vraie dans le Péripatétisme, où elle est spéciale et partielle, devient parfaitement fausse dans Spinoza, qui la rend

universelle, et qui l'applique à Dieu seul, anéantissant tout le reste, malgré les réclamations les plus éclatantes de la raison et de la conscience, et réduisant la substance infinie elle-même, telle qu'il la conçoit, à n'être qu'une abstraction, vide d'intelligence, de bonté, de providence, de liberté; et soumise à une nécessité que le Paganisme antique avait faite moins cruelle et moins sombre. Dans la doctrine de Spinoza, l'humanité périt tout entière; la distinction du bien et du mal est abolie; et il a beau intituler un de ses principaux ouvrages, la Morale, *Ethica,* il aboutit à une négation absolue de la morale, puisque la morale repose avant tout sur le libre arbitre. Si l'homme n'est qu'un des modes infinis de Dieu, si l'Idée n'est en l'homme qu'un mode de la pensée divine, si notre corps n'est qu'un mode de l'étendue divine, alors que sommes-nous? Mis au rang de tous les êtres qui nous entourent, ramenés au niveau de la matière inorganique, n'est-ce pas notre anéantissement dès cette vie? Alors, que devient l'homme, tel que la science et la

philosophie l'observent, l'étudient et le connaissent, depuis que la philosophie et la science, avec les religions, essayent d'éclairer les voies obscures où nous marchons? Spinoza est-il donc seul à avoir raison contre le genre humain tout entier? Si Descartes et Spinoza ne sont que des modes divins, pourquoi cette différence entre leurs systèmes? Comment la pensée de l'un n'est-elle pas identiquement celle de l'autre?

On ne peut nier que, dans cette immolation métaphysique de l'être humain; s'absorbant en Dieu avec l'univers, il n'y ait une certaine grandeur, et une sorte de majesté désolée, qui tiennent au contact même de l'infini. L'homme ne peut s'occuper de ces grandes choses sans en recevoir quelque reflet. Mais, en ceci, Spinoza n'a pas de privilège; tous ceux qui, parmi nous, ont été séduits à ses doctrines, ont quelque peu de ces lueurs grandioses et décevantes. Dans l'Antiquité, Lucrèce, interprétant Épicure, avait de ces accents. En remontant encore plus loin, l'Inde a connu, presque aussi bien que Spinoza, cette abdication de la nature

humaine. Les épopées brahmaniques ont chanté l'absorption de tous les êtres dans l'être unique et infini ; la Bhagavad-Guîtâ [1] serait l'antécédent direct et l'ébauche du Spinozisme, si Spinoza avait pu la lire, avec les livres du Talmud et de la Cabale. Le mysticisme sans frein des Mounis hindous, ou des Arhats bouddhistes, a commis ces excès fanatiques, auxquels la solitude pousse des esprits vigoureux et méditatifs. La vie de Spinoza est fort honorable ; il a été un modèle de résignation vertueuse et de constante spéculation ; mais s'il avait moins vécu avec lui-même, et qu'il eût pratiqué davantage les hommes et les choses, il est peu probable qu'il eût enfanté un système où il les défigure si étrangement les uns et les autres. Le spectacle des affaires humaines, vu de plus près, ne lui aurait pas permis de nier aussi résolûment la liberté de l'homme, et de faire de nous, non pas même les instruments, mais les simples manifestations de Dieu. Renfermé sans cesse dans la prison de

[1] Voir notre traduction, dans le *Journal des Savants*, cahiers de mars, avril, juillet et septembre 1868.

sa propre pensée, il n'a vu qu'elle ; et il ne s'est pas douté que, en philosophie aussi bien qu'en morale et en politique, il composait un roman faux et triste, bien plutôt qu'une véritable doctrine. Bâti par sa puissante imagination, son système ne reposait sur rien ; mais il était fait pour séduire des esprits aussi peu pratiques que le sien et aussi aventureux. Il n'a eu que trop d'imitateurs, de même qu'il n'avait eu que trop de devanciers, plus inconscients et moins persuasifs que lui.

On peut librement critiquer Leibniz sans risquer de porter la moindre atteinte à sa gloire. Il est tellement grand qu'on peut beaucoup lui retrancher, surtout en philosophie, sans le diminuer. Il s'est occupé de Métaphysique, comme il s'occupait de tout, par une curiosité d'esprit insatiable ; mais il n'a pas fait de la philosophie l'objet principal de sa vie, comme Descartes ou Spinoza, comme Aristote ou Platon. Il a été fort mêlé aux affaires de son temps ; mais il semble qu'il s'y est dispersé ; il a peut-être quelquefois perdu en régularité ce qu'il gagnait en

étendue. Il a eu beaucoup moins d'influence que Spinoza, qu'il combattait, non sans motif, et surtout moins que le Cartésianisme, qu'il a poursuivi, avec une malveillance et une injustice peu dignes d'un philosophe. C'est que Leibniz n'a point eu de méthode, et qu'il a méconnu la vérité de celle de Descartes. Aussi, n'a-t-il pas réformé la Philosophie première, ainsi qu'il s'en flattait ; il n'a pas même donné une définition acceptable de la substance. Sa théorie des Monades, ainsi que l'Harmonie préétablie, sont reléguées dès longtemps parmi les rêves philosophiques. Son monument principal, c'est encore sa réfutation de Locke. Mais une polémique n'est point un système. Le même défaut se retrouve dans sa théodicée, où il est bien difficile, en dehors de l'Optimisme, de saisir ses opinions personnelles, parce qu'il est trop occupé à combattre les opinions d'autrui. Il ne réussit pas plus à établir la conformité de la raison et de la foi, qu'il n'avait réussi à concilier les protestants et les catholiques. En un mot, quel que soit son genie, il est en philosophie à une dis-

tance considérable de Descartes, qu'il n'a pas toujours bien compris, et qu'il a peut-être calomnié.

Leibniz n'avait fait qu'annoncer la réforme de la Philosophie première, sans l'accomplir. Kant reprend cette périlleuse entreprise. En se guidant sur Copernic, il se flatte de changer du tout au tout le point de vue, et de découvrir enfin la vérité, qui avait jusqu'à lui échappé à tout le monde. L'astronome réformateur avait fondé une science nouvelle et exacte, en faisant tourner la terre autour du soleil, et en infligeant, au témoignage des sens et à l'opinion vulgaire, le démenti de la raison. Le philosophe crut pouvoir faire une révolution semblable pour la Métaphysique, en répudiant toute intervention de la sensibilité, et en se renfermant rigoureusement dans ce qu'il appelle la Raison pure. Selon lui, « la Métaphysique « consiste exclusivement dans la connais-« sance rationnelle spéculative, et elle « s'élève au-dessus de l'expérience par les « concepts seuls. Mais, ajoute-t-il, elle n'a « pas été assez heureuse jusqu'ici pour con-

« quérir le caractère d'une science, quoi-
« qu'elle soit la plus ancienne de toutes, et
« qu'elle dût leur survivre, quand même
« toutes les autres viendraient à être en-
« glouties dans le gouffre de la barbarie[1]. »

Le novateur vise donc à faire de la Métaphysique une science aussi régulière qu'aucune autre. Mais, tout révolutionnaire qu'il se croit, il soupçonne néanmoins qu'il peut bien avoir eu des prédécesseurs; et, parmi eux, il cite Platon « qui, dédaignant, dit-il, « le monde sensible, où la raison est tenue « dans des bornes si étroites, se hasarde, « au-delà du monde, sur les ailes des Idées, « dans l'espace vide de l'entendement pur. » Cette appréciation bizarre ne donne qu'une notion très-insuffisante de la Dialectique platonicienne, qui, loin de dédaigner le monde sensible, y prend au contraire son point d'appui. Même avant Platon, Socrate déclarait déjà que, après bien des excursions dans le monde sensible, il avait trouvé qu'il ne devait avoir recours qu'à la raison

[1] Voir la *Critique de la Raison pure*, traduction de M. Tissot, p. 43.

et regarder en elle la vérité des choses. Après Platon, Aristote avait eu ses Universaux, qui se trouvent certainement dans le domaine de l'entendement pur, tout aussi bien que les Idées, avec lesquelles on peut les confondre. Les Alexandrins s'étaient adressés aussi à la pure raison; et leur mysticisme avait également l'orgueil de s'élever au-dessus du monde sensible. Bien plus, sans remonter aussi haut dans l'histoire, Kant avait tout à côté de lui Descartes, dont la méthode rationnelle n'emprunte non plus quoi que ce soit au monde extérieur, et qui, se bornant au monde de la pensée et de la conscience, ne consulte exclusivement que la pure raison.

La tentative de Kant n'est donc pas aussi neuve qu'il se le figure; mais il eût importé peu qu'elle ne fût pas originale, si elle avait été heureuse. Loin de là, elle a radicalement échoué. Après avoir fait quelque temps beaucoup de bruit, et avoir joui d'une vogue éphémère, elle est, après moins d'un siècle, désormais oubliée; et l'histoire de la philosophie ne peut pas, dans sa justice, faire

appel d'un jugement si mérité. Kant se promettait de réhabiliter la Métaphysique, et de la relever du décri où elle était tombée, par suite de ces discussions vaines, de « ces « combats simulés » entre des philosophes qui ne sont que des rhéteurs, et à cause de « ces tâtonnements, qui sont d'autant plus « déplorables qu'ils se passent entre de « simples concepts. » Le Criticisme de Kant n'a fait que compromettre encore davantage la Métaphysique, auprès de tous les esprits sérieux et pratiques ; et, si jamais elle pouvait périr, c'est de la main de tels défenseurs qu'elle périrait. Devant cet appareil formidable de déductions logiques, devant ce néologisme aussi inventif qu'inutile, devant cette prodigalité de formules sans fin, qui n'ont rien d'indispensable, on peut se demander s'il ne vaudrait pas mieux retourner aux carrières de la Scholastique et du Moyen-Age, qui ont, du moins, l'avantage d'être dès longtemps connues. Kant voit si peu le dédale où il s'engage, qu'il reproche aux écoles « leurs toiles d'araignées », et qu'il est persuadé qu'il fait « un traité de la

« méthode, si ce n'est précisément le sys-
« tème de la science elle-même ». Il était difficile de se tromper plus complètement, on pourrait presque dire, plus lourdement.

A l'écouter, la *Critique* doit restreindre l'usage de notre raison au lieu de l'étendre. C'est très-bien; mais voyez comme Kant restreint les audaces de cette raison effrénée, qu'il veut soumettre au joug! Il l'autorise à révoquer en doute ces simples choses et ces banales croyances : L'âme, la liberté, Dieu; et il ne lui permet d'ajouter foi qu'au devoir, qui cependant ne repose plus que sur un absolu néant, du moment que l'on ne peut croire ni à Dieu, qui a fait la loi morale, ni à la pensée, qui la comprend, ni au libre arbitre, qui l'accomplit héroïquement, à travers tous les sacrifices. Si c'est là restreindre la raison, qu'est-ce donc que lui lâcher la bride? On a dit que Kant avait commis une généreuse inconséquence[1]; mais il vaut mieux n'être pas inconséquent, quand on peut, avec si peu de peine, éviter

[1] Voir M. Victor Cousin, *Histoire de la philosophie*, leçon x[e], pp. 537 et suiv., Édition de 1872.

de l'être; et Descartes, tant négligé par Kant et ses successeurs, n'est-il pas mille fois plus sage? Kant ajoute que « les objets considé« rés comme phénomènes se règlent sur « notre mode de représentation » ; et, selon lui, l'espace, le temps, ainsi que Dieu, le libre arbitre et l'âme, ne sont que des formes de notre raison subjective, et, en dehors d'elle, ne répondent à aucune réalité substantielle. Mais Kant ne pense donc pas à Protagore, qui, vingt siècles auparavant, au grand scandale de Socrate et de la Grèce, déclarait que « L'homme est la mesure de tout! » L'homme de Kant ressuscite et aggrave l'homme de Protagore ; et le philosophe du XVIII[e] siéle, entraîné par son système, se joint aux sophistes anciens, qu'il oublie, et aux sophistes de son temps, qu'il avait la résolution de réfuter. Sans le vouloir, il n'a fait que leur préparer des armes, qui ne sont pas plus fortes que les leurs, mais qui semblent plus nouvelles.

En même temps qu'on s'étonne de voir Kant rendre tout son arsenal à ses ennemis, on ne peut qu'être touché de sa franchise,

qui va jusqu'à la plus étonnante naïveté. Il demande, pour la Critique de la Raison pure, la faveur des gouvernements, parce que « la *Critique* est le seul moyen de couper les « racines mêmes du matérialisme, du fata- « lisme, de l'athéisme, de l'incrédulité, du « fanatisme, et de la superstition, enfin, « aussi celles de l'idéalisme et du scepti- « cisme ». Pas un gouvernement n'a répondu à une invitation peu opportune et peu philosophique. La Convention seule a honoré Kant du titre de citoyen français. Mais il n'est pas probable que l'assemblée révolutionnaire entendît assurer sa protection aux théories de la *Critique,* qui devaient lui être assez peu familières, puisque, vingt ou trente ans plus tard, elles étaient à peine connues de quelques penseurs en France.

Quant à couper les racines de l'idéalisme, le philosophe a pu voir personnellement ce qu'il en était par l'Idéalisme transcendental de Fichte, conséquence directe de la Critique de la Raison pure. Jamais l'idéalisme n'avait été poussé à cet excès, pas même par Berkeley. Mais si Fichte avait

outré les théories de son maître, dans la pratique il restait fidèle à ses nobles leçons, en sachant mourir pour sa patrie ; et les vertus du citoyen semblaient grandir de toutes les erreurs de l'École. Pour l'athéisme, l'incrédulité et le scepticisme, Kant s'est encore plus abusé ; c'est depuis l'apparition de la *Critique* que ces fléaux se sont déchaînés sur le monde germanique, avec le panthéisme, inconséquent dans Schelling, et d'une hardiesse sans bornes dans Hégel, intelligence d'une étendue et d'une puissance extraordinaires, mais qui, en croyant renouveler Aristote, n'a guère fait que renouveler les obscurités du vieil Héraclite et celles de Spinoza. L'Idée, dans l'esprit de l'homme, a pris la place de Dieu dans la nature et dans l'univers ; dominatrice et souveraine, l'Idée règle les mondes, et elle est bien près de les créer. L'homme, devenu l'être infini, se décerne l'apothéose. Il n'y a plus qu'un chef dans l'ensemble des choses ; ce chef, c'est lui, comprenant tout, et disposant de tout. Mais ce n'est pas là précisément cette unité de commandement que demandait

Aristote, à la fin de sa *Métaphysique*. Ce n'est pas là non plus ce que demande le sens commun ; et ces démences d'une spéculation sacrilège, autant qu'immodeste, ont amené un chaos de systèmes qui ne devait finir que par un scepticisme général, et par le mépris de toute philosophie. Kant n'est pas responsable de tout ce mal ; mais c'est lui qui l'a provoqué, quoiqu'en voulant le prévenir. En supposant qu'il sentît les approches de cet effroyable orage, il n'aura fait que les efforts les plus stériles pour le conjurer, et il en aura précipité l'explosion.

La conclusion qui ressort de cette rapide revue de l'histoire de la philosophie, c'est qu'Aristote doit être rangé parmi les plus grands métaphysiciens de tous les siècles ; sa doctrine est, avec celle de Descartes, une des plus solides et des plus claires qui se soient jamais produites.

Mais, sans négliger l'histoire et ses enseignements, élevons-nous au-dessus d'elle ; et recherchons, à cette heure, non plus ce que la Métaphysique a pu être dans le passé, et chez tous les peuples un peu éclairés, mais

bien ce que la Métaphysique est en elle-même, quels sont ses droits, quelle est sa place parmi les sciences, quelles sont les questions qui lui appartiennent. Sachons si l'étude de ces questions est un besoin essentiel et permanent de l'esprit humain, ou si, comme on l'a répété trop souvent, depuis Aristophane, ce n'est qu'un nuage, poursuivi par des penseurs moins raisonnables qu'obstinés.

Aujourd'hui, par ce temps de libre examen, d'indépendance et de sécurité, il serait assez inutile de réclamer pour la philosophie des droits que personne ne peut tenter de restreindre, ou qui, du moins, sont si peu menacés que les défendre, c'est paraître en douter gratuitement. Cependant, la persécution n'est pas tellement ancienne qu'il faille en perdre tout souvenir ; et quoique, selon toute apparence, elle ne doive jamais renaître, il est bon de redire, encore une fois, ce qu'est la philosophie, en présence de la théologie, qui la supprime quand elle le peut, et autant qu'elle le peut, et aussi en présence de la science, qui, pour d'autres motifs et sous d'autres formes,

n'est pas beaucoup plus indulgente. L'une traite la philosophie de téméraire et de dangereuse. L'autre la déclare parfaitement vaine. Des deux parts, science et théologie, la philosophie est proscrite. Entre ces deux ordres d'adversaires, elle poursuit sa route, comme elle l'a fait jadis, malgré tant d'écueils et parfois de dangers, depuis les temps de Pythagore, qui le premier a eu l'honneur de l'appeler de son nom.

Iamblique, dans la Vie du sage de Samos, lui attribue une opinion qui est si vraisemblable qu'on peut penser qu'elle est vraie ; une tradition intelligente et pieuse l'a conservée à notre usage et à notre admiration. « Les sociétés que les hommes forment sur « cette terre, disait Pythagore, ressemblent « assez bien à la foule qui se presse aux « fêtes solennelles de la Grèce. Les gens qui « se rendent à ces réunions et à ces jeux, « sont de toutes les classes, et chacun s'y « rend avec des vues différentes. L'un, « poussé par le désir du gain, y porte des « marchandises, qu'il compte vendre à grand

« profit ; un autre y est attiré par l'amour de « la gloire, et il ne veut que montrer sa vi- « gueur corporelle. Enfin, il y a une troi- « sième espèce de gens, qui sont les plus « libres et les plus désintéressés. Ceux-là « n'ont d'autre but que de visiter le lieu de « la fête, d'y regarder à leur aise les beaux « ouvrages qu'y étalent les artistes, et d'y « entendre les curieux discours qu'on peut « toujours recueillir dans ces nombreuses « assemblées. C'est de la même façon que « les hommes, dans leurs relations sociales, « sont adonnés aux soins les plus divers. Les « uns ont la passion de l'argent et du plai- « sir, qui les entraîne ; les autres n'ont soif « que du pouvoir, et veulent commander à « l'univers, pleins d'orgueil et avides de re- « nommée. Mais ce que l'homme peut faire « de mieux en ce monde, c'est de contem- « pler les objets magnifiques qu'il a sous « les yeux ; et, quand on prend ainsi la vie, « on s'appelle philosophe. Rien n'est plus « beau que le spectacle du ciel rempli des « astres qui s'y meuvent, pourvu qu'en ad- « mirant l'ordre qui les régit, on remonte à

« leur premier principe, que la raison seule « peut concevoir [1]. »

Nous n'avons pas à comprendre la philosophie autrement que ne la comprenait Pythagore. Pour nous, elle est ce qu'elle était pour lui, ce qu'elle sera pour nos successeurs, à savoir : la spéculation en grand, la spéculation désintéressée et systématique, circonspecte et indépendante, n'acceptant d'autres guides que la raison et la vérité. Ce qui distingue la philosophie de toutes les sciences particulières, c'est qu'elle essaye d'embrasser l'ensemble des choses. Tandis que les sciences de détail ont chacune leur sujet spécial et déterminé, comme Aristote l'a si bien vu, la philosophie a pour objet propre la totalité des êtres. C'est là tout à la fois sa force et sa faiblesse. La science peut paraître plus facile et plus exacte, quand elle est plus circonscrite ; mais, à y regarder de près, ce n'est là qu'une illusion. L'infini se rencontre dans la petitesse, aussi bien que dans la grandeur ; et une science spé-

[1] IAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, XII, § 58, p. 28, édition Firmin-Didot.

ciale, avec ses analyses minutieuses, n'épuise pas plus l'infini que ne l'épuise la science générale, dans sa sphère sans limites. Certainement, ce que nous apprennent les sciences analytiques est très curieux, et souvent très utile. La philosophie le conteste moins que personne, puisqu'elle doit faire usage, dans une certaine mesure, de toutes les découvertes scientifiques. Mais, s'il est intéressant de connaître l'organisation rudimentaire de la matière inerte, l'organisation plus compliquée du végétal, l'organisation supérieure du règne animal, dans toutes ses variétés et à tous ses échelons ; s'il est intéressant de reconstituer les annales du globe que nous habitons, de pénétrer dans les profondeurs infinies des cieux, pour y marquer, pas à pas, la marche régulière des mondes innombrables ; s'il est intéressant d'observer l'action des corps les uns sur les autres depuis l'attraction moléculaire jusqu'à l'attraction universelle, n'est-il pas d'un intérêt mille fois plus grand encore de rechercher, ainsi que nous le pouvons, l'origine de toutes ces merveilles, la cause pre-

mière de tous ces phénomènes admirables ; et à côté d'eux, au-dessus d'eux, d'étudier l'homme dans sa nature intellectuelle et morale et dans sa destinée, l'homme, c'est-à-dire l'être que nous sommes, accessible à notre observation mieux que tout ce qui nous entoure et n'est pas nous ? Bien plus, c'est l'esprit de l'homme qui fait la science, à tous les degrés. En réunissant les Matériaux que la réalité lui fournit, il y ajoute beaucoup du sien ; et, quelquefois même, il y met à peu près tout, comme dans les Mathématiques. Les sciences spéciales n'ont point à s'occuper de cette part immuable que l'homme apporte dans chacune d'elles, en les cultivant. Mais, il faut qu'il y ait une science qui s'en occupe ; et c'est la philosophie, ou la science générale, qui se charge de ce soin, au grand avantage de toutes les autres sciences, moins vastes qu'elle.

Ainsi, l'objet de la philosophie étant l'universalité des choses, cet objet peut se décomposer en trois autres : l'homme d'abord, le monde ensuite, et la méthode que l'intelligence humaine doit employer à sa propre

étude et à l'étude de l'extérieur. Voilà comment la philosophie a pu être prise à juste titre pour la science des principes et des causes, pour la science des choses divines et humaines; voilà comment Aristote la nomme déjà la plus divine des sciences, la science de l'Être, c'est-à-dire, la science de ce qui est réellement, et comment il doit la réserver, dans sa perfection, à Dieu seul. Ne soyons pas plus timides que le philosophe antique; et croyons avec lui que, sur ces questions qui renferment tout, il nous est possible d'arriver, pour notre part, à la vérité. Dans l'Antiquité grecque et romaine, et presque jusqu'à nous, l'habitude avait prévalu de diviser la philosophie en Logique, Morale et Physique. Quelques écoles, comme celle d'Épicure, y ajoutaient la Canonique, qui correspond à la Méthode. Kant partageait encore sa métaphysique en ontologie, cosmologie, psychologie, et théologie rationnelle. Ces divisions importent assez peu. Nous nous en tenons à celle qui vient d'être indiquée, et qui assigne pour domaine à la Philosophie première les trois questions de

la méthode, de la pensée, et de Dieu, manifesté à l'homme par les phénomènes de la nature et par notre raison.

Devant la généralité et l'importance de ces problèmes, tous les autres s'effacent ou pâlissent. C'est en vue de cet intérêt supérieur qu'à certaines époques, chez certains peuples, la religion a été chargée d'en garder le monopole et le dépôt inviolable. C'est surtout dans le Christianisme du Moyen-Age qu'a sévi l'intolérance, qu'aucune autre religion n'a portée aussi loin. La philosophie, qui a eu tant à en souffrir, peut aisément aujourd'hui être équitable, et reconnaître que cette intolérance, impossible désormais, venait, dans le passé, de deux causes à peu près irrésistibles. Lorsque l'on croit sincèrement, comme l'ont fait de longs siècles, que Dieu a parlé, et que sa parole est renfermée dans un livre, on ne saurait permettre aucune contradiction. Auprès de la parole divine, quel poids peut avoir une parole humaine, quelque sage qu'elle puisse être? Si le salut de la société semble attaché au maintien de la foi, à quels excès ne se laisse-

t-on pas emporter, quand les mœurs sont encore grossières et farouches? L'ardeur même des convictions redouble la cruauté des supplices, et l'on en arrive à punir par le fer et le feu des opinions qui méritaient à peine d'être discutées dans les écoles, d'où elles ne sortaient pas. A cette cause, s'en ajoutait une autre presque aussi puissante. La religion, qui n'occupait dans les sociétés antiques qu'une place subordonnée, avait usurpé la première dans les sociétés issues des débris de l'Empire romain. L'Europe a été sur le point de devenir une théocratie; l'Église a été, pendant quelque temps, la souveraine dispensatrice des couronnes et l'institutrice des sciences. Aussi, a-t-elle subi l'influence fatale que le pouvoir, quand il est absolu, a toujours sur la fragilité humaine, de quelque caractère auguste qu'elle soit revêtue. La Tiare n'exempte pas de ces ivresses et de ces défaillances. Si les Césars, tant accusés, livraient les martyrs aux bêtes du Cirque, l'Église livrait aux flammes les hérétiques et les libres penseurs. Les vindictes de l'orthodoxie avaient peut-être

même quelque chose de plus blâmable, puisque c'était au nom de Dieu qu'on les exerçait. Causée par les enivrements de la puissance et de la foi, cette ardeur de persécution témoigne, du moins, dans quelle estime jalouse les sociétés chrétiennes ont tenu les problèmes que la Philosophie première étudie, comme la religion. Elles voulaient, à tout prix, les interdire aux profanes; et elles en prohibaient la discussion par des sévices atroces, dont le siècle qui a précédé le nôtre avait encore à frémir.

Par les progrès de la raison et par l'adoucissement des mœurs, la lutte a pris actuellement une autre forme. On ne peut plus frapper la personne des philosophes; mais c'est l'esprit humain qu'on frappe d'incompétence. On consent à ce que l'homme, à l'aide des facultés qu'il a reçues de Dieu, puisse comprendre ce qu'on nomme les vérités naturelles; mais on lui refuse de s'élever jusqu'aux vérités dites surnaturelles. Cette distinction, que n'a pas connue l'Antiquité, n'a par elle-même aucune valeur; en tout cas, elle ne pourrait en avoir que pour les

croyants. Elle n'a pas de sens aux yeux de la philosophie, qui implique, avant tout, la liberté illimitée de l'esprit. A cette injonction hautaine, qui exigeait une abdication, la philosophie a répondu comme ce philosophe ancien, qui, pour démontrer le mouvement, se mettait à marcher devant ses contradicteurs. Elle n'admet qu'une seule vérité, celle que Dieu place à la portée de l'homme, en lui accordant l'intelligence; elle n'accepte de limites que celles qu'il nous a imposées par notre propre nature. Dans ses libres investigations, elle ne tient aucun compte des obstacles que les hommes veulent parfois lui susciter. Elle ne craint que l'erreur; mais elle ne craint, ni la lutte, ni même le martyre. Cette énergique conviction de son droit lui a réussi; et après quatre mille ans, elle en est, dans ses rapports avec la théologie, revenue au point où, en Grèce et à Rome, elle en avait toujours été.

C'est aussi une sorte d'incompétence et d'anathème que la science décrète contre la Métaphysique. Se rapprochant ainsi de la théologie plus qu'elle ne le pense, et, proba-

blement, beaucoup plus qu'elle ne le voudrait, elle déclare que l'homme ne peut rien savoir de positif sur Dieu, sur l'âme et sur ses destinées, sur les principes et sur les causes. Elle incline à douter du libre arbitre, quand elle ne le nie pas résolûment; et elle conseille à l'esprit humain, trop orgueilleux, de laisser là des questions stériles, pour se borner à des questions bien autrement utiles et pratiques. Tout au plus, concéderait-elle que la Métaphysique peut s'occuper de la question de la méthode. Mais, comme chaque science spéciale prétend avoir des méthodes à elle, on se soucie médiocrement de la méthode générale, qui s'applique au fondement de la certitude On s'en fie instinctivement au témoignage des sens; et même aussi, sans le remarquer, on s'en fie au témoignage de la raison, qui intervient toujours, pour une part considérable, bien que cachée, dans tout ce que font les sciences. En s'en tenant à la surface des choses, on a pour soi l'unanimité du genre humain, qui, sauf des exceptions fort rares, n'aime pas davantage à descendre dans ces profondeurs,

où reposent les assises de tout l'édifice scientifique et moral.

Mais, si, dans des questions de méthode et de logique, la science est d'accord avec la foule pour rester indifférente, il faut bien que la science le sache et se le dise : elle est, au contraire, en un désaccord radical avec l'humanité entière, quand elle veut étendre cette indifférence jusqu'à l'âme et jusqu'à Dieu. Les religions, les plus infimes comme les plus sublimes et les plus vraies, sont la philosophie des peuples ; et l'on peut voir, dans tout le cours de l'histoire, avec quelle invincible ténacité les peuples s'attachent et se dévouent à leurs croyances. Ils sont toujours prêts à verser leur sang pour les défendre et les conserver. Ils n'ont pas de trésor plus cher, ni de richesses plus précieuses. Ils les gardent éternellement, au milieu de toutes les défaites et de toutes les ruines ; ils les emportent avec eux dans l'exil, sur la terre étrangère; et ils les y entretiennent à jamais, loin de la patrie, qu'ils ne doivent plus revoir. Les guerres qu'ils engagent contre des croyances hostiles, sont les plus

implacables et les plus longues de toutes les guerres. La Grèce, quoiqu'elle n'eût pas de livres saints, a connu la Guerre Sacrée. Dans les annales de l'Europe moderne, il n'est pas un seul siècle qui se soit écoulé sans conflits religieux. La Réforme a nécessité une guerre de Trente ans, dont notre Occident n'a pas perdu la mémoire. La Chrétienté a lutté, depuis six ou sept siècles, contre le Mahométisme; et les passions ne se sont refroidies, ni de part, ni d'autre. Par lassitude, on conclut des trêves; mais on n'a jamais vu, entre les deux cultes, la concorde et la paix; dans tous les deux, cependant, les principes essentiels sont identiques.

Ce sont là des faits et des considérations que la science doit se remettre sans cesse sous les yeux, quand elle croit devoir détourner le genre humain de la Métaphysique et de la Religion. Jusqu'ici, le genre humain n'a guère prêté l'oreille à cette invitation; et, pas plus que la philosophie, il ne prend au sérieux ces charitables avis. La science n'hésite pas, de son côté, à condamner cet entêtement de l'ignorance, et elle en appelle

à une humanité plus éclairée. Mais, la philosophie, qui n'est pas sans lumières, persiste à imiter Socrate et Platon, Aristote et Descartes, et à se conformer aux ordres de la raison, qui en sait plus encore que la science, dont seule elle connaît les principes.

La philosophie ne se démet en faveur de personne ; elle peut dire à la Théologie et à la Science, ce que Socrate disait à ses juges : « Athéniens, je vous honore et je vous aime ; « mais j'obéirai plutôt au Dieu qu'à vous ; « et tant que je respirerai, et que j'aurai un « peu de force, je ne cesserai de m'appli- « quer à la philosophie, et de vous offrir « mes avertissements et mes conseils... Je « ne ferai jamais autre chose, quand je « devrais mourir mille fois[1]. »

Les questions qui se posent pour la religion et la philosophie étant les mêmes nécessairement, et les solutions étant généralement pareilles, en quoi peuvent donc consister les différences, qui vont parfois jusqu'aux plus regrettables hostilités? En quoi

[1] Platon, *Apologie de Socrate*, traduction de M. Victor Cousin, p. 93.

la Philosophie première et la Religion sont-elles séparées? En quoi sont-elles unies? Leur divorce, qui remonte au passé le plus lointain, peut-il un jour cesser? L'accord de la raison et de la foi, tenté par de sincères et puissants esprits, doit-il se réaliser un jour?

Une première différence, qui est la plus frappante et qui entraîne toutes les autres, c'est que la Religion doit être considérée comme l'œuvre collective de peuples entiers, tandis que les systèmes philosophiques ne sont jamais que des œuvres individuelles. Quelque obscure que soit l'origine du livre saint, il devient, une fois adopté, la règle de la nation ou de la race; il semble même que l'énergie de la croyance soit d'autant plus vive que les ténèbres sont plus épaisses. Tantôt, ce sont des révélations que Dieu dicte à des prophètes chargés par lui de les transmettre à la multitude, comme la Bible, le Zend-Avesta, ou le Coran; tantôt, ce sont des hymnes de poètes inspirés, comme le Véda des Rishis hindous; tantôt, ce sont les enseignements d'un sage recueillis par ses disciples directs, comme les Soûtras boud-

dhiques, ou ses maximes écrites par lui-même, comme le Chou-king de Confucius ; tantôt, ce sont de simples légendes populaires et poétiques, comme dans le Paganisme grec et romain ; tantôt enfin, ce sont les récits d'écrivains ou de témoins qui semblent suffisamment autorisés, comme nos quatre Évangiles, ou même l'Apocalypse.

Les bigarrures et les invraisemblances séduisent la foule, loin de la rebuter ; et plus tard, la libre pensée a tort de les soumettre à des critiques trop faciles et trop amères. En ceci, les critiques sont inutiles autant, au moins, qu'elles sont justifiées. Les peuples ne peuvent pas changer leur foi religieuse, quelque peu raisonnable qu'elle soit à certains égards, sur les démonstrations de l'érudition et de la philologie. Le livre saint est ce qu'il est; et, le peuple qui l'adore étant donné, ce livre est en somme trop bienfaisant, malgré ses lacunes ou ses insanités, pour que ses sectateurs l'abandonnent. C'est toute leur vie morale ; et ils renoncent à celle-là, moins facilement encore qu'ils ne renonceraient à l'autre. On dit : La religion

de Moïse, la religion de Zoroastre, la religion de Confucius ou de Mahomet; mais, au fond, ce n'est que la religion du peuple hébreu, la religion du peuple perse, la religion du peuple chinois, la religion des peuples musulmans. Si les peuples n'avaient pas apporté leur sanction et leur foi à tous ces livres, quels qu'en fussent les auteurs, ces livres seraient restés des systèmes de philosophie. Le caractère sacré et collectif leur eût fait défaut, parce qu'il n'y a que les peuples qui puissent le conférer.

Loin de là, l'origine des systèmes philosophiques, qui sont toujours individuels, ne présente pas la moindre obscurité. On sait à qui les attribuer; on sait où ils sont nés, à quelle époque, dans quelles circonstances; on sait combien de temps ils ont duré, quelles transformations ils ont subies, avant de disparaître, et ce qu'ils ont légué à l'héritage commun. Tout au plus, se forme-t-il, autour de quelques personnages éminents, ce qu'on appelle des écoles, c'est-à-dire, la réunion d'un petit nombre d'esprits moins forts, mais tout aussi indépendants, qui se rangent

à la doctrine d'un maître, parce qu'ils ne sont pas capables d'enfanter eux-mêmes une doctrine. Il est arrivé que les écoles se sont prolongées pendant plusieurs siècles, quand leurs chefs deviennent des professeurs, qui se succèdent, comme on l'a vu dans la Grèce. Mais les disciples discutent les leçons qu'ils reçoivent ; l'adhésion facultative que l'on donne à l'enseignement, n'ôte absolument rien à la plus entière liberté. Si l'on se sépare, on n'est point hérétique ; c'est une opinion qu'on change pour en choisir une meilleure ; ce n'est point une abjuration, ni même un schisme. Les choses se sont toujours passées ainsi depuis que la philosophie existe ; et parmi nous, Descartes, qui a fait école, n'a point hésité à le déclarer, à peu près, comme Socrate pouvait le faire dans Athènes : « Mon dessein n'est pas « d'enseigner la méthode que chacun doit « suivre pour bien conduire sa raison, mais « seulement de faire voir en quelle sorte j'ai « tâché de conduire la mienne[1]. »

[1] *Discours de la Méthode*, édition de M. Victor Cousin, p. 124, Œuvres de Descartes.

Mais qu'est-ce que des écoles en comparaison de peuples ! Elles ne comptent pas, pour ainsi dire, dans l'histoire de l'humanité ; et c'est une délicate affaire d'érudition que de constater leurs noms et les phases de leur existence. Que peuvent en savoir les nations, lorsque tant de savants les ignorent et ne s'en inquiètent pas ? Une doctrine philosophique n'a de valeur réelle que pour celui qui se l'est faite, et pour ceux qui veulent bien la lui emprunter. Ils sont toujours en une minorité imperceptible, parce que la gloire de la philosophie est ailleurs que dans la multitude de ses adhérents.

On a beaucoup reproché à la philosophie cet individualisme ; et souvent le grief a paru tellement sérieux qu'on est allé jusqu'à la faire passer pour l'ennemie de la société, parce qu'elle n'en acceptait pas aveuglément toutes les croyances. Pourtant, cet individualisme est la philosophie même ; si on le réprouve, il faut la réprouver avec lui ; elle est supprimée du même coup. Mais on aurait beau faire, l'un et l'autre sont solidaires et indestructibles. La philosophie ne dispa-

raîtra pas plus que l'individu. Ce n'est pas elle qui a mis l'individualisme dans la nature des choses ; il est l'œuvre de Dieu ; et, tant que l'individu sera l'être raisonnable et libre, que le créateur a fait de nous, l'exercice libre et raisonnable de nos facultés sera toujours soustrait, quand nous le voudrons, à toute violence et à toute corruption étrangère. La Métaphysique est l'exercice de notre faculté la plus haute ; elle subsistera autant que notre raison. Sans doute, nous vivons de la même vie que nos semblables ; mais nous ne vivons pas en eux, nous vivons en nous. Sans doute, nous pensons tous au même titre ; mais notre pensée n'est pas la leur, leur pensée n'est pas la nôtre. Faire un crime à la philosophie d'être individuelle, c'est critiquer l'œuvre divine, de même qu'essayer d'abolir la liberté de la conscience est un attentat impuissant autant que coupable, puisque la force que Dieu a donnée à notre volonté est absolument incoërcible, si ce n'est à celui qui l'a faite.

De ce que la philosophie est nécessairement individuelle, il s'ensuit évidemment

qu'elle ne peut jamais, sous quelque prétexte que ce soit, être intolérante, comme l'est souvent la Religion. La liberté, qu'elle revendique pour elle, est également le patrimoine d'autrui, tout aussi respectable dans la plus humble des âmes que dans le philosophe le plus instruit. L'intolérance, qui est partout une faute, devient pour la philosophie un suicide ; refuser la liberté aux autres, tandis qu'on en fait pour soi-même son seul droit à exister, c'est une contradiction que les peuples et leurs gouvernements ont commise plus d'une fois ; mais, la philosophie ne peut pas la commettre. De fait, elle n'est jamais descendue à cette honte. L'histoire, dans ses douloureuses annales, ne pourrait pas citer un seul philosophe qui ait été persécuteur, au nom de la noble science qu'il cultivait. Ceci ne veut pas dire que la philosophie soit insensible à ce qu'elle regarde comme l'erreur ; mais elle en est beaucoup moins préoccupée que de la vérité, qu'elle cherche. Quand elle jette les yeux autour d'elle dans la société, elle s'en fie exclusivement à l'action lente des siècles et

de la raison, pour corriger ce qu'elle blâme; elle y contribue, pour sa part ; mais elle ne précipite pas la réforme; et, comme son rôle n'est pas de gouverner les hommes, elle se borne à se gouverner elle-même.

Voilà comment le vrai philosophe respecte toujours, dans toute la sincérité de son cœur, le culte du pays où Dieu l'a fait naître. Ce respect se fonde sur les meilleurs motifs. D'abord, si la philosophie choisit librement la voie qui la mène à la solution des grands problèmes, pourquoi d'autres ne seraient-ils pas libres de prendre une voie différente ? La Religion associe les hommes dans une pensée et une solution communes ; le philosophe marche seul dans le chemin pénible qu'il s'est tracé ; mais le but est le même, si la route ne l'est pas. La religion peut dédaigner la philosophie ; la philosophie ne doit jamais dédaigner la religion, parce que ce serait se désavouer soi-même en principe. Puis, l'inspiration instinctive des peuples les conduit à la vérité sur les points essentiels, aussi sûrement que la réflexion la plus attentive y peut conduire

le philosophe. Si la raison, par la bouche d'Aristote, démontre la nécessité d'un premier et unique moteur, la plupart des religions proclament aussi, sans hésitation, l'existence de Dieu et sa providence. De part et d'autre, le résultat est identique, quoiqu'il soit obtenu par des procédés opposés ; la philosophie serait bien aveugle de ne pas le voir. Les religions ont, spontanément, leur métaphysique ; et il n'est pas difficile de la dégager, du milieu des légendes qui la cachent, sans l'effacer. Enfin, la philosophie peut souvent se retrouver tout entière dans la morale religieuse, et jusque dans les dogmes. N'est-ce pas elle qui, dans cette grande société grecque et romaine, avait préparé l'avènement et le triomphe du Christianisme, reçu et propagé par les Gentils ? Un bon citoyen a-t-il besoin de tant de motifs, sans parler des exigences de l'ordre public, pour respecter la foi de ses compatriotes ? Socrate a été condamné pour avoir méconnu, disait l'accusation, les Dieux de la patrie. Mais c'était une calomnie ; Socrate était innocent, malgré tout ce qu'en

ont pu dire ses ennemis ; il n'a succombé qu'à leurs fureurs ; ils l'ont tué, mais ils ne l'ont pas flétri.

Autre conséquence de l'individualisme philosophique. La plupart des religions ont un *Credo* et un symbole ; le Christianisme n'est pas seul à avoir le sien ; la Bible, le Bouddhisme, le Mazdéisme, le Mahométisme, ont les leurs. Mais la philosophie n'en a pas, et elle n'en doit jamais avoir. Les philosophes peuvent, chacun à part, s'étudier à condenser de plus en plus leur doctrine, comme les religions se concentrent dans un acte de foi. C'est ainsi que, dans l'Antiquité, s'est formé le Manuel, dit d'Épictète. C'est ainsi que, au XVII[e] siècle, Descartes tentait, pour obéir à la manie de son temps, de réduire les axiomes de son système à la forme géométrique. Spinoza et Leibniz en faisaient autant, et sans plus de succès, s'ils espéraient par là se faire mieux écouter du genre humain. Le même échec attend tous ceux qui seraient séduits par la même illusion, où l'amour-propre a peut-être autant de part que le désir, d'ailleurs très louable, d'être

utile à l'humanité. Ce n'est pas précisément à l'humanité que parle le philosophe ; c'est surtout à lui-même, comme le faisait Marc-Aurèle. Pour peu qu'on ait dans le cœur le sentiment du bien, on peut révérer les sages; mais on ne jure pas en leur nom. Aussi, l'on peut se le demander : Est-il au monde rien de plus ridicule que la philosophie consentant à rédiger un catéchisme, comme on l'a essayé dans les temps troublés de notre Révolution, ou même s'essayant à fonder un culte, comme celui de la Théophilanthropie, qui, en dépit de bonnes intentions, a échoué misérablement, sous la réprobation et l'ironie universelles?

Tout ceci doit nous faire voir dans quel abîme tombe la philosophie, quelle entreprise impraticable et illégitime elle poursuit, quand elle projette de se substituer à la religion. Elle ne l'a tenté un peu sérieusement qu'au siècle dernier, si toutefois il n'y a pas une complète méprise dans la pensée qu'on lui prête. La philosophie du XVIII[e] siècle n'est pas, à proprement dire, de la philosophie ; c'est une croisade ardente,

et malheureusement trop justifiée, de tous les écrivains courageux et indépendants contre des abus devenus insupportables. La religion a été enveloppée, comme tout le reste, dans cette guerre civile, qui devait aboutir à la rénovation de l'ordre social. Mais cette révolution était politique et non philosophique. L'établissement de l'Église avait ses abus, qu'il fallait aussi réformer; et, parmi les soi-disant philosophes, ce ne furent que les plus violents et les moins sages qui songèrent à renverser l'antique religion, pour la remplacer par une nouvelle, dont personne n'aurait pu même indiquer les bases. Voltaire, qui a dirigé, contre un clergé intolérant et barbare, une polémique infatigable, n'a jamais songé à faire succéder une religion d'invention contemporaine au Christianisme, si mal interprété par ses ministres. Auteur lui-même de traités de Métaphysique [1], qui sont peut-être les meilleurs de son temps, son bon sens l'eût fait reculer

[1] Voir son *Traité de Métaphysique* à madame du Châtelet; et son ouvrage intitulé : *Il faut prendre un parti*, édition Beuchot, t. XXXVII et XLVII.

devant une révolution religieuse. Lui qui, sans faiblir un instant, défendait contre ses amis et même contre ses admirateurs la croyance à l'existence de Dieu, il n'eût pas trouvé assez de moqueries et de sarcasmes contre le pontife d'un culte improvisé sous ses yeux. Dans tout le passé, on ne cite guère que l'empereur Julien, qui aurait entrepris, dit-on, de mettre la philosophie à la place de la religion. Mais ceci encore est une erreur. Bel esprit, plus rhéteur que philosophe, Julien n'a voulu que rendre la vie au Paganisme expirant. L'Église chrétienne ne lui a point encore pardonné cet effort désespéré du patriotisme. Mais la philosophie n'a rien à voir dans cette tardive restauration d'un culte suranné ; c'est la politique qui en est seule responsable, puisque la lutte s'est passée exclusivement entre les deux religions.

Ainsi le XVIIIe siècle, si ce n'est pas le calomnier que de le juger sur ses représentants les moins dignes, n'a pas été plus heureux contre le Christianisme que Julien ne l'avait été au IVe siècle. De nos jours, la religion a plutôt gagné que perdu aux attaques

passionnées dont elle a été l'objet dans le siècle dernier. Ce doit être là un décisif avertissement pour tous ceux qui voudraient recommencer cette aventure. Elle a contre elle la nature des choses; et l'avenir ne lui réserve pas une victoire, qui jusqu'à présent lui a été refusée. La discussion n'en doit pas moins rester toujours ouverte, et toujours être libre, sur les sujets sacrés aussi bien que pour tous les autres; une religion qui a déclaré que Dieu livre le monde aux disputes des hommes, ne peut pas réclamer un privilège qui la délivrerait de l'examen. La discussion, d'ailleurs, a ses limites, qu'elle ne doit pas franchir, sous peine d'y être ramenée invinciblement par la puissance publique.

Quand on veut changer les croyances religieuses de sa patrie, on doit, tout d'abord, savoir qu'une religion ne peut être remplacée que par une autre religion, et qu'elle ne l'est jamais par la philosophie. Ce n'est pas la philosophie qui a succédé au Paganisme, miné par elle; c'est la religion chrétienne. Ce n'est pas elle non plus qui, pour une bonne partie de l'Europe, a succédé au Catholicisme;

c'est le Protestantisme de Luther et de Calvin. Platon formait déjà un vœu irréalisable, en disant que les peuples ne seraient heureux que quand leurs chefs seraient philosophes. Mais espérer que tous les hommes deviendront philosophes, c'est-à-dire, que tous les hommes se formeront à eux-mêmes leurs croyances personnelles, au lieu des croyances nationales, n'est-ce pas un rêve, qui est cent fois plus creux, et qui, dans bien des circonstances, pourrait devenir un danger social?

Il faut donc que la philosophie et la religion se tolèrent mutuellement, puisqu'elles sont, ainsi qu'on l'a si bien dit[1], « deux sœurs immortelles ». Elles ont toujours été, elles seront toujours contemporaines ; et, quoique leur influence soit essentiellement diverse, elles sont toutes deux indispensables à l'esprit humain. Elles satisfont des besoins également nécessaires; et c'est là ce qui fait qu'elles ne peuvent pas mourir, l'une plus que l'autre. L'accord semblerait devoir être

[1] M. Thiers, dans son discours de 1844.

facile, si l'on ne consultait que l'intérêt commun; mais, des deux parts, les passions interviennent, et rendent la paix impossible, quelque avantageuse et quelque sage qu'elle serait. La philosophie se flatte, avec toute raison, d'être plus pure, et d'atteindre plus directement la vérité ; la religion ne peut éviter le mélange d'éléments multiples et hétérogènes, comme l'est la vie des peuples qui l'embrassent. Mais la religion est infiniment plus puissante, et, par ce motif, plus agressive, tant que les peuples mettent à son service les forces immenses dont ils disposent. Pourtant, la religion n'est pas tellement sûre d'être sans mésalliance que, souvent, elle ne doive accomplir elle-même l'office qu'elle interdit impitoyablement à la critique; elle fait un choix dans les documents qu'elle emploie, excluant les uns et retenant les autres. Les conciles bouddhiques s'y sont repris jusqu'à trois fois pour changer et arrêter le canon de la « Triple Corbeille », avant d'en fixer la forme définitive. Les conciles chrétiens, et notamment celui de Nicée, ont fait des éliminations ana-

logues dans l'Ancien Testament, et même dans le Nouveau. Défendre la lecture sainte aux profanes, et la réserver à des adeptes, ne prouve pas non plus une assurance complète. Le Véda ne peut être lu que par les Brahmanes; le Catholicisme a toujours vu d'un œil inquiet les traductions en langue vulgaire. Aujourd'hui même, il n'autorise que les traductions du latin de saint Jérôme; celles de l'hébreu ou du grec des Septante sont presque suspectes. Puisque la religion a tant de scrupules, ce serait un motif pour elle de permettre à d'autres d'en avoir à son exemple. Mais la seule pensée d'une telle concession révolte les églises; et l'on doit convenir qu'il est assez naturel qu'elles ne la fassent jamais; on dirait qu'elles préfèrent appliquer la fameuse sentence: « *Sint ut sunt, aut non sint.* »

La philosophie qui, toute modestie à part, peut avoir la conscience d'être, en général, plus raisonnable, se fait honneur en montrant plus de condescendance qu'on n'en a pour elle, quand elle croit devoir s'écarter de son objet propre pour discuter et criti-

quer les religions. Sans doute, on est fort excusable d'être choqué de ces légendes merveilleuses et absurdes, qui ne répondent qu'aux délires de l'imagination, de ces miracles le plus fréquemment sans but et de simple fantaisie, de ces mythes inintelligibles qu'on trouve dans le Bouddhisme, dans les monuments brahmaniques, dans le Mazdéisme, dans le Paganisme, et dans tant d'autres cultes. Mais on doit se sentir porté à l'indulgence quand on se rappelle comment se fondent les religions, et de quels éléments se compose l'étrange diversité du genre humain. Ce qui donne tant de prix à la sagesse, c'est qu'elle est excessivement rare ; et si quelque chose peut nous causer de l'étonnement, c'est que, d'un pareil mélange, il soit sorti tout ce bien et toutes ces vérités sublimes, qu'une raison sagace et bienveillante découvre, sans trop de peine, sous des ténèbres et sous des non-sens. Et puis, la philosophie doit être assez impartiale, dans sa propre cause, pour avouer que, elle aussi, prête à des critiques que la religion n'est pas seule à mériter. La métaphysique, telle qu'elle a

été conçue par bien des philosophes, se perd dans des subtilités qui révoltent le sens commun, autant au moins que les légendes religieuses peuvent blesser la raison philosophique. Rêveries d'une part, arguties de l'autre, il serait difficile de se décider si l'on avait à choisir; et il ne semble pas que la vérité profite beaucoup plus de celles-ci que de celles-là.

Les attaques de la science contre la philosophie se justifient encore moins que celles de la religion, déjà si peu fondées. Jusqu'à un certain point, la religion peut se croire menacée; et elle entrevoit, dans ses appréhensions, on ne sait quel fantôme de rivalité et de concurrence, espérance inoffensive de quelques utopistes. Mais la Science, que peut-elle craindre de la philosophie et de la Métaphysique? Quel mal pourrait-elle en éprouver? Et, au contraire, quels secours n'en peut-elle pas recevoir! Quels emprunts fructueux ne peut-elle pas leur faire! Quelle féconde alliance! La science ne devrait jamais oublier que, au début, elle a été réunie à la philosophie, ou plutôt qu'elle est née

de la philosophie, de même qu'elle aura toujours dans la philosophie ses racines profondes. Le premier coup d'œil jeté par les hommes sur le monde n'a pu leur faire voir, tout d'abord, que l'obscur ensemble et la totalité mystérieuse des choses. Comme on ne distinguait pas encore les parties, on ne percevait que le Tout. Ce n'est qu'un peu plus tard qu'est venue l'observation des détails et des phénomènes particuliers. L'analyse s'est étendue de jour en jour, parce que le Tout est sans limites; mais évidemment la synthèse initiale, quelque imparfaite qu'elle fût, avait précédé l'analyse. La philosophie, qui est essentiellement synthétique, refait, à l'heure qu'il est, la synthèse qu'elle tentait dès ses premiers essais. Elle la recommencera perpétuellement, de même que les sciences poursuivront perpétuellement leur œuvre, accumulant de plus en plus les matériaux qu'emploient les synthèses universelles. Les deux écoles de philosophie les plus anciennes dans la Grèce, notre mère vénérée, ont été, l'une, une école de physiciens, celle de Thalès; l'autre, une école mathématique,

celle de Pythagore. C'est l'ensemble des choses que tous deux veulent expliquer, soit par les Nombres, soit par un élément matériel. Quelque dissemblable que soit leur explication, c'est sur l'univers et sur la totalité des êtres que Thalès et Pythagore ont les yeux fixés; et c'est là ce qui les a rangés parmi les philosophes. Dans les temps modernes, Descartes et Leibniz, que la science ne peut pas récuser, sont des savants et des mathématiciens; mais, par-dessus tout, ce sont des philosophes, et ils comptent parmi les plus illustres. A l'origine, la philosophie contient donc toutes les sciences dans son sein; et si elle n'a pas désormais à les y ramener, elle peut, du moins, leur rappeler quelquefois d'où elles sortent. et à quel centre elles se rattachent.

Avec la suite des temps et la suite des observations, les sciences, se multipliant, ont dû se séparer de la philosophie, et aussi, se séparer de plus en plus les unes des autres. La division était poussée déjà loin au siècle d'Aristote; et lui-même a contribué beaucoup à l'accroître et à la régulariser.

Depuis lors, le nombre des sciences s'est augmenté de jour en jour; et il s'augmentera sans cesse. Chaque siècle en a vu naître; et le nôtre n'a pas été moins productif que ceux qui l'ont précédé; ceux qui le suivront le seront encore davantage. La subdivision, toujours croissante, a fait que les sciences perdent de vue leur berceau commun. Chacune d'elles tend à se renfermer plus étroitement dans son domaine propre, parce que, chaque jour, ce domaine devient plus vaste et plus riche. Une existence humaine ne suffit plus à parcourir une seule science; bien mieux, l'étude d'une simple branche d'une science spéciale remplit la vie des plus laborieux observateurs, et fait la gloire des plus ambitieux. On se plaint souvent de cette dispersion et de cet éparpillement indéfini des sciences; on va même jusqu'à s'en effrayer. Quant à la philosophie, qui sait d'où vient ce mouvement inévitable et combien il est naturel, elle ne peut s'en inquiéter. Tant de conquêtes de détail ne doivent que servir à rendre l'ensemble des réalités moins inaccessible pour la science

générale, qui est la Métaphysique. Aristote, s'il lui était donné de refaire son ouvrage, parlerait aujourd'hui du système du monde d'après Copernic, Newton, Laplace et Leverrier, au lieu d'en parler d'après Eudoxe et Callippe, à propos du premier moteur.

A cette communauté d'origine, qui est déjà un lien indissoluble entre la philosophie et la science, s'en joint un autre, plus intime : c'est la communauté de nature. La science, prise en soi et sans regarder à ses applications pratiques, est désintéressée autant que la philosophie peut l'être. Elle aussi ne recherche la vérité que pour la vérité; elle aussi veut savoir pour savoir. C'est son but supérieur et son but unique. Plus tard, et selon les besoins toujours renouvelés des sociétés humaines, selon les circonstances plus ou moins favorables, les arts, issus de la science, se chargent d'en tirer les conséquences matérielles; mais la nature de la science ne change pas pour cela; elle ne convoite aucun autre profit que d'enrichir, ou de modifier, le trésor des con-

naissances acquises. Sous ce rapport, la science pure se confond absolument avec la philosophie. Elles ne se distinguent entre elles que par une différence de forme à peu près insignifiante, l'une se limitant à la spécialité d'un objet, l'autre s'efforçant à être complète et totale. Une autre ressemblance, c'est que la science ne vit pas plus que la philosophie, sans liberté et sans indépendance. Elle a les mêmes revendications, peut-être plus vives encore, quand ces deux biens, qui lui sont indispensables, viennent à lui être contestés. Quelles plaintes n'a pas soulevées le procès de Galilée! Quels souvenirs, souvent exagérés, n'a-t-il pas entretenus dans la mémoire de tous les savants! On n'a point à s étonner de ces doléances, qui sont très-justes. Pourtant, si l'on compare le sort de Galilée, en le supposant aussi déplorable qu'on voudra, avec le sort de Campanella, son contemporain, avec le sort de Jordano Bruno, de Vanini, et, dans l'Antiquité, avec celui de Socrate, on voit que le martyrologe de la science est bien doux à côté de celui de la philosophie. Mais, il ne s'agit point ici

d'un parallèle d'héroïsmes et de supplices; il suffit de savoir que la philosophie et la science sont d'une nature tellement identique qu'elles ont à réclamer les mêmes droits, quand on les leur refuse, et qu'elles excitent les mêmes ombrages de la part de ceux qui veulent empêcher, l'une de démontrer le mouvement de la terre, et l'autre de discuter sur l'existence de Dieu.

Peut-être les préventions de la Science contre la Métaphysique s'expliquent-elles, en grande partie, par celles qu'elle peut nourrir contre la Religion. Il est certain que, quand la Religion, sortant de sa sphère sacrée, empiète sur la science, qu'elle ne comprend pas, elle s'expose à des contradictions, qui peuvent tourner à sa confusion. Non-seulement, elle est vaincue dans un litige qu'elle est incapable de soutenir; mais, en outre, son incompétence en fait de science est si flagrante qu'elle frappe les juges les plus bienveillants. Est-ce donc parce que la Philosophie première débat les mêmes questions que la Religion, que la Science l'enveloppe dans la récusation qu'elle oppose à la

théologie? Ce n'est pas à la philosophie de répondre. La philosophie est la mère des sciences, comme Descartes l'a répété tant de fois; c'est elle qui leur montre d'où leur vient la certitude dont elles se piquent; elle les aime; elle les admire. Comment la science pourrait-elle la tenir pour suspecte et surtout pour ennemie? La philosophie use, pour ses études, de procédés exclusivement scientifiques. Comme la science, elle observe et elle constate des faits d'un certain ordre. Bien plus, c'est la philosophie qui a enseigné aux sciences la puissance et la nécessité de l'observation, longtemps avant que les sciences n'eussent appris à se soumettre à cette loi salutaire. Bacon se figurait, au XVIIe siècle, qu'il était le premier à découvrir la méthode d'observation, et qu'il faisait présent à l'esprit humain d'un instrument nouveau; mais la plus légère lecture d'Aristote ou d'Hippocrate atteste qu'ils n'ont pas seulement observé, mais que, en outre, ils ont constamment recommandé l'observation, comme la seule voie qui puisse conduire au vrai. Encore une fois, d'où peut

venir le futile préjugé de la Science contre la Métaphysique?

Nous touchons au grand reproche, à celui qui résume tous les autres, et que tous les autres impliquent : « La métaphysique, dit- « on, n'est pas une science! » Et sur cet arrêt, peut-être un peu légèrement rendu, on exécute la Philosophie première, et on la voue dédaigneusement au ridicule, qui doit la tuer à jamais. Malgré ce jugement et cette condamnation sommaires, il faut continuer à soutenir que la Métaphysique est une science. Seulement, ce n'est pas une science comme une autre; et c'est parce qu'on ne se rend pas assez compte de sa nature particulière, qu'on prononce contre elle cette sentence impitoyable, qui tend à lui ôter la vie, en lui ôtant tout sérieux. Néanmoins, en attendant d'autres preuves, est-il bien vraisemblable que des hommes tels que Socrate, Platon, Aristote, Descartes, Leibniz, pour ne citer que ceux-là, se soient mépris à ce point, et qu'ils n'aient couru toute leur vie qu'après de pures chimères? Est-il même beaucoup plus vraisemblable que les fonda-

teurs de religions, qui sont aussi des métaphysiciens à leur manière, se soient trompés du tout au tout, et que, en expliquant à l'homme ce qu'il est, d'où il vient, et le monde où il vit, ils n'aient donné à sa foi et à la leur que l'appui d'un rêve? Enfin, le genre humain, en croyant aux philosophes et aux chefs de ses religions, en les admirant et en les suivant docilement, n'a-t-il fait que marcher à l'obscurité, en s'imaginant qu'il marchait à la lumière? Sans doute, le genre humain, et ses instituteurs religieux, ne font pas œuvre de science. Mais les philosophes, qui portèrent les noms que nous venons de rappeler, n'avoir pas fait de science, tandis qu'ils ont été convaincus, pendant toute la durée de leur glorieuse carrière, qu'ils faisaient de la science la plus solide, et la plus utile! C'est là un paradoxe tellement surprenant qu'il semble à peine discutable. Réprouver tout ensemble, et le genre humain, et les religions, et la philosophie! Qui peut être assez sûr de soi pour se permettre une telle outrecuidance?

Afin de savoir si la Métaphysique est une

science, demandons-nous d'abord ce que c'est qu'une science. Toute science est un assemblage de faits, de même genre, que l'intelligence de l'homme recueille, et qu'elle classe, d'après leurs analogies et leurs ressemblances, pour les isoler de tous les autres phénomènes. La science est bien faite, quand les phénomènes qu'elle rapproche et coordonne sont effectivement rapprochés dans la nature, et qu'ils y forment un groupe, où les affinités sont assez évidentes pour que le doute sur leur liaison ne soit pas possible. Si les phénomènes d'abord recueillis ne sont pas suffisamment homogènes, la science s'épure peu à peu ; et, rejetant les plus disparates, elle se constitue, avec les faits semblables ou analogues, à peu près comme sont ces édifices bien construits, où toutes les pierres sont choisies de même dimension et de même espèce. La science, d'ailleurs, ne se demande pas comment elle acquiert la connaissance de ces phénomènes, qu'elle étudie, qu'elle analyse, et qu'elle scrute dans leurs moindres nuances. Sans réflexion, elle s'en rapporte, avec une foi

entière, au mouvement instinctif de l'intelligence et à la spontanéité de l'esprit, qui croit imperturbablement à la véracité de ses facultés, et en use, sans ressentir aucune de ces perplexités déplorables, que le scepticisme ne vient éveiller que bien postérieurement. Toute science, pour faciliter ses études, se fait des méthodes appropriées à son objet; mais toutes ces méthodes particulières sont secondaires et superficielles, quelque sérieuses et efficaces qu'elles soient, parce que les sciences ne doivent pas remonter jusqu'au principe général de la connaissance, ou que si, par hasard, elles y remontaient, elles cesseraient d'être spéciales et entreraient alors sur le terrain de la philosophie. Ce terrain n'est interdit à personne; mais une science n'y peut venir qu'en désertant le sien, et en cessant d'être ce qu'elle est.

Si c'est là, d'une manière exacte, quoique bien concise, ce qu'est la science, considérée généralement, comment peut-on nier que la Métaphysique ne doive compter parmi les sciences? Elle a son objet spécial, aussi nettement déterminé que peut

l'être un genre quelconque de phénomènes. Même, il faut dire que cet objet est mieux circonscrit et plus déterminé qu'aucun autre. Descartes nous l'enseigne, avec l'autorité qui entoure son grand nom. La pensée, repliée sur elle-même, est l'objet scientifique que la Philosophie première étudie, et qui lui fournit tous les faits qu'elle observe. Elle y trouve à la fois, par l'évidence, le critérium de toute vérité, et le fondement de toute certitude ; elle y trouve la notion de Dieu, de qui vient la pensée dans l'homme ; et la notion du monde extérieur, qui, tout aussi bien que la pensée, est réel et est œuvre divine.

Un avantage incomparable qui appartient à la Métaphysique, c'est qu'elle n'a pas besoin de sortir de sa propre enceinte, comme le reste des sciences, pour avoir une méthode. L'esprit, en se prenant pour le sujet immédiat, et toujours présent, de son observation, trouve, dans la réflexion et dans la conscience, une lumière qu'aucune lumière du dehors ne peut égaler, et qui est le foyer de toutes les autres. Les phénomènes exté-

rieurs peuvent avoir leur clarté et leur évidence relatives. Mais, pour eux, cette évidence ne peut jamais être que proportionnée et subordonnée à celle du dedans. Si donc la Philosophie première n'a pas de méthodes partielles, comme en ont les sciences analytiques, elle a la méthode qui éclaire et sanctionne tout le reste, sans aucune exception, méthode dont elle est seule à se servir, et qui est la base commune et essentielle de toutes les sciences, puisque, sans cette base, elles seraient contestables et caduques. Otez la méthode, telle que Descartes l'a entendue, il n'y a plus de science ; et c'est là ce qui a porté Descartes à déclarer que : « S'il y avait encore des « hommes qui ne fussent pas assez persua- « dés de l'existence de Dieu et de leur âme « par les raisons qu'il en a apportées, ces « hommes devaient savoir que toutes les « autres choses dont ils se pensent peut- « être plus assurés, comme d'avoir un corps « et qu'il y a des astres et une terre et cho- « ses semblables, sont moins certaines [1]. »

[1] DESCARTES, *Discours de la Méthode*, p. 164, édit. V. Cousin.

Ce ne sont pas seulement Descartes, Spinoza, Leibniz et tous les métaphysiciens modernes, qui seraient étonnés d'apprendre que la Philosophie première n'est pas une science. Quelle surprise non moins grande ne ressentirait pas l'Antiquité tout entière, elle qui, si longtemps, n'a pas séparé le savant du philosophe, et qui les réunissait sous un même nom, dans une seule et même estime! Aristote, qui n'avait point à répondre aux objections qu'on fait depuis peu à la Métaphysique, se pose, cependant, la question à peu près comme nous sommes obligés de nous la poser; il la résout par quatre ou cinq arguments, plus forts les uns que les autres. Il est bon de les rappeler, en les résumant, pour édifier nos savants, à qui la Métaphysique inspire de si violentes répulsions.

D'abord, selon lui, la science générale est plus science que la science particulière, parce que, quand on sait la généralité, on sait aussi, en une certaine mesure, tous les cas particuliers qu'elle comprend. En second lieu, la science générale est la plus rationnelle; or, c'est surtout la raison qui fait

la science. Puis, s'adressant directement aux premiers principes, la science générale a plus de précision scientifique. Par suite, elle étudie les causes ; et par là, elle s'attache à ce qui peut être le mieux su, puisqu'on ne croit savoir une chose que quand on en connaît la cause. Enfin, la science générale recherche et donne le pourquoi des choses, ce qui est le vrai but de toute recherche scientifique [1]. Sous des formes un peu différentes, n'est-ce pas ce que nous disons nous-mêmes? Et ne pouvons-nous pas joindre Aristote à Leibniz, à Spinoza, à Descartes?

Oui, la Métaphysique est une science, ne craignons pas de le redire, puisqu'on l'accusera bien souvent encore de n'en être pas une. Il faut même oser la proclamer la plus scientifique de toutes les sciences, à cause de sa méthode, qui est absolument générale, à cause de son objet, qui est si nettement délimité, à cause des questions qu'elle traite, et qui embrassent toutes les questions possibles, attendu qu'il n'y en a pas en dehors de l'homme, du monde, et de Dieu.

[1] Voir la *Métaphysique*, liv. I, ch. II.

Mais, si la Philosophie première est une science, voici le caractère qui la distingue de toutes les autres sciences, bien qu'elle reste de leur famille. L'objet de la Métaphysique est intérieur, tandis que l'objet de toutes les sciences, quelle que soit celle qu'on veuille considérer, est extérieur. Dans la Métaphysique, la pensée reste en elle-même ; elle en sort partout ailleurs, et c'est une nécessité que toutes les sciences, hormis celle-là, subissent uniformément. Les Mathématiques elles-mêmes, tout abstraites qu'elles sont, n'échappent pas à cette loi ; elles empruntent encore quelque chose à la réalité extérieure ; elles ne sont pas complètement rationnelles. Il n'y a que la Métaphysique qui le soit, ainsi que voulaient le faire entendre Kant, par sa Raison pure, et Platon, par sa Dialectique. La portée de cette différence, entre la Métaphysique et les sciences ordinaires, ne saurait être exagérée ; elle n'a jamais été remarquée autant qu'elle devrait l'être. Si la science contemporaine s'y arrêtait davantage, elle ne se laisserait pas aller à proscrire la Philoso-

phie première et à la bannir de son sein. La Philosophie première ne souffre en rien d'un exil immérité ; mais la vérité en souffre beaucoup ; la science se donne un tort et commet une erreur, qui la diminue, loin de la rehausser.

A ce désaveu, il n'y a que deux explications possibles. Ou l'on croit que l'esprit ne peut pas s'observer lui-même immédiatement ; ou l'on croit que la science ne s'appuie que sur l'observation extérieure et sur la sensation. Mais ces deux assertions sont également insoutenables et fausses. L'esprit s'observe lui-même plus facilement, et plus fréquemment, qu'il n'observe quoi que ce soit d'extérieur. Sans faire de la psychologie, tant redoutée, la science peut se convaincre de cette vérité, par les hésitations et par les doutes qu'elle éprouve constamment dans ses recherches, et qu'elle ne se fait pas faute de constater, toutes les fois qu'elle le croit nécessaire. L'esprit, pour ses œuvres les plus impersonnelles, doit à tout instant s'occuper de lui-même, à côté de l'objet étranger, qui l'occupe sans l'absor-

ber. Loin que ce retour réfléchi soit une diversion et un obstacle, c'est, au contraire, un secours puissant et indispensable pour les sciences. Sans cet auxiliaire, elles ne feraient, pour ainsi dire, aucun progrès ; et puisque, dans toutes les sciences autres que la Métaphysique, l'esprit s'observe sans en avoir toujours la conscience expresse, les sciences ne peuvent refuser à la Métaphysique de faire directement et plus largement ce qu'elles font, elles aussi, dans une mesure moindre et d'une manière indirecte.

Quant à soutenir que la science ne s'acquiert que par la sensation, c'est une erreur si vieille, et si souvent réfutée, que ce serait perdre son temps que d'y insister de nouveau. Les savants qui y croient encore, s'il en est, n'ont qu'à demander à une science des mieux faites, à l'astronomie, ce qu'elle en pense. « L'astronomie, qui, par la dignité « de son objet et par la perfection de ses « théories, se vante d'être le plus beau mo- « nument de l'esprit humain et le titre le « plus noble de l'intelligence, se fait gloire « de n'être plus séduite par les illusions des

« sens, d'avoir éliminé entièrement l'empi-
« risme, et de s'être réduite à n'être qu'un
« grand problème de mécanique, où la plus
« profonde géométrie est nécessaire, mais
« où l'observation ne l'est plus[1].» Ce langage de l'astronomie peut être celui de toutes les sciences, et surtout des Mathématiques, dont les axiomes sont aussi rationnels, au moins, que la loi de la pesanteur universelle. L'astronomie, pour la solution de son problème, se contente, comme elle se plaît à le dire, de trois données arbitraires : Le mouvement des astres, leurs figures et leurs masses ; et, de ces trois données, elle tire la théorie des nombreux phénomènes que les cieux nous présentent, et prédit, sans même y regarder, toutes les révolutions qui s'y passent et doivent s'y passer. La Métaphysique n'en exige même pas tant ; au lieu de trois arbitraires, une seule lui suffit ; mais cette arbitraire est la pensée.

Un des caractères essentiels de la science, c'est de pouvoir être enseignée ; Aristote en

[1] Laplace, *Exposition du Système du Monde*, t. II, pp. 3 et 411, édition de 1821.

a fait la remarque, le premier. A cet égard encore, on peut affirmer que la Métaphysique est une science comme toute autre; elle s'enseigne; et ce qui le prouve, c'est la constitution des écoles philosophiques, où les disciples apprennent ce que le maître peut avoir découvert ou observé. Seulement, les choses ne se développent point tout à fait dans la philosophie comme ailleurs; les générations n'accumulent pas d'observations nouvelles, qu'elles puissent joindre aux observations antérieures, procédé des sciences ordinaires. En philosophie, chaque génération reprend l'œuvre pour son propre compte; ou pour mieux dire, ce ne sont pas même des générations, ce sont des individus. Chaque philosophe fournit une carrière qui lui est personnelle. Tout au plus, peut-il mettre à profit l'exemple des prédécesseurs, pour s'éviter quelques faux pas, ou pour aplanir sa route; il doit la parcourir, comme si jamais elle n'eût été parcourue par personne avant lui. Mais c'est ici que les détracteurs de la philosophie croient l'accabler et qu'ils triomphent. Du moment

que la Métaphysique ne peut pas amonceler des faits les uns après les autres, on la juge digne d'ostracisme. Est-ce une science que la science qui ne peut se transmettre, et qui meurt avec celui qui l'a faite? Est-ce une science que celle qui n'a rien de définitivement acquis, et qui doit recommencer sans cesse un tissu sans cesse défait?

L'objection peut sembler très-sérieuse; en réalité, elle ne l'est pas. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à interroger un des savants les plus illustres de notre siècle, celui que nous venons de citer, l'auteur immortel de la *Mécanique céleste* : « Il n'en est pas des « sciences, dit-il, comme de la littérature; « celle-ci a des limites qu'un homme de gé-« nie peut atteindre, lorsqu'il emploie une « langue perfectionnée. On le lit avec le « même intérêt dans tous les âges; et sa ré-« putation, loin de s'affaiblir par le temps, « s'augmente par les vains efforts de ceux « qui cherchent à l'égaler. Les sciences, au « contraire, sans bornes comme la nature, « s'accroissent à l'infini par les travaux des

« générations successives[1]. » La Métaphysique pourrait donc, sous la protection d'un des plus grands mathématiciens de tous les temps, revendiquer une place à côté de la poésie; et cette place pourrait paraître encore bien belle, quand on songe à ce qu'est Homère. Mais par l'importance de son objet, par la sûreté infaillible de sa méthode, par la grandeur des résultats obtenus, tout individuels qu'ils sont, la Philosophie première ne peut pas être assimilée à un poème épique, quoique plus d'un métaphysicien se soit permis bien des licences d'imagination. Le philosophe fonde sa science personnelle et ses convictions, à peu près comme le poète chante, pour exprimer les émotions puissantes qui l'inspirent. Le poète n'en est pas moins grand, parce que, lui aussi, il travaille dans son individualité solitaire. Son œuvre transporte les hommes d'enthousiasme et d'admiration; elle les charme à jamais, quand elle a su être belle et être vraie. L'œuvre du philosophe, en visant plus haut,

[1] LAPLACE, *Exposition du Système du Monde*, t. II, p. 367, édition de 1824.

agit de la même manière. Son influence s'exerce comme celle de la poésie; il pense pour lui; mais sa pensée, si ses semblables l'acceptent, les éclaire et les conduit dans les sentiers austères et lumineux de la conscience et de la réflexion. Si elle ne charme pas, elle peut instruire, et, même, persuader. Il y a une foi philosophique comme il y a une foi religieuse; celle-ci s'appuie sur le témoignage d'autrui; celle-là s'appuie sur l'étude de la conscience individuelle; et quand on voit dans l'histoire de l'humanité la part immense qu'ont eue le Platonisme, le Stoïcisme, et, de nos temps, la doctrine Cartésienne, on se tient pour satisfait du rôle de la Métaphysique. Tout ce qu'on peut ambitionner pour elle, c'est qu'elle continue, sans se lasser, à rendre au genre humain des services aussi réels et aussi relevés. Le genre humain reconnaissant a toujours trouvé, et trouvera toujours, que la croyance à l'existence de Dieu, à la spiritualité et à l'immortalité de l'âme, au libre arbitre, confirmée et démontrée par la philosophie, vaut toutes les découvertes que

les sciences ont faites et peuvent faire.

Les savants devraient donc traiter la Métaphysique un peu mieux qu'ils ne le font d'ordinaire, et ne pas nier, sans examen, qu'elle soit une science. Mais ce qui excuse leur méprise, au moins en partie, c'est qu'ils n'en sont pas seuls responsables, et qu'ils ont rencontré des complices dans le camp qu'ils attaquent. Parmi les philosophes, il en est qui, se trompant comme les savants, ont prétendu faire de la philosophie une science naturelle. A leurs yeux, ce pourrait être pour elle une gloire longtemps attendue, et même une réhabilitation, si elle voulait bien se livrer, après tant d'écarts, à de patientes et véridiques observations, qui se transmettraient de siècle en siècle, et qui constitueraient enfin un système régulier et réellement scientifique, destiné à se développer d'âge en âge. A en croire ces réformateurs timorés, la philosophie n'aurait guère fait jusqu'à ce jour que s'égarer; elle serait hors du droit chemin ; et ce serait aux sciences naturelles de le lui montrer, en la forçant à les y suivre. L'idée n'était peut-

être pas très-neuve, et l'on pouvait la restituer à Locke et à l'École Écossaise, qu'on prenait pour guides. Mais cette réforme devait réussir moins encore que celle de Kant. Notre siècle a eu le bon esprit de ne pas s'y laisser prendre. Tout en pensant que la philosophie est une science, il a très-bien senti qu'elle ne peut pas être une science naturelle, au sens habituel de ce mot, et qu'elle périrait tout entière, si on la soumettait à des conditions qui l'altèrent essentiellement.

Dans les sciences naturelles, le contrôle est toujours possible. L'objet extérieur que chacune d'elles étudie, ne change pas. Toujours le même dans la nature des choses, on le retrouve dès qu'on veut, avec son immuabilité invariable; c'est là ce qui permet d'accumuler les observations et de les vérifier. En Métaphysique, au contraire, le philosophe ne peut interroger que sa conscience, sans pouvoir interroger immédiatement la conscience de ses semblables, comme la sienne. Il doit s'en tenir aux réponses qu'elle lui fait; elles sont valables et infaillibles pour lui; elles peuvent ne pas l'être

pour les autres. La faculté de la conscience est bien la même pour nous tous; et la perdre, c'est cesser d'être homme. Mais l'emploi de cette faculté varie avec chacun de nous, d'un individu à un autre individu. La conscience de Spinoza ne voyait pas les choses sous le même jour que la conscience de Descartes, ou celle de Leibniz. Lequel d'entre eux a le mieux vu la vérité? C'est au genre humain de décider, comme il décide entre les religions, en embrassant les unes et en repoussant les autres. La seule différence, c'est que, pour les religions, ce sont des multitudes innombrables et sans lumières, qui cèdent à leur irrésistible et sublime instinct, tandis que, pour les philosophies, les esprits réfléchis qui les créent, ou qui les adoptent, sont nécessairement en très-petit nombre. Mais, c'est l'élite. La philosophie peut le dire sans immodestie, puisque, parmi les siens, elle compte en même temps un esclave, dans Épictète, et le maître du monde, dans Marc-Aurèle.

Voilà donc en quel sens la Métaphysique est une science, et en quel sens elle ne l'est

pas. Par les labeurs qu'une croyance philosophique demande à celui qui veut se la faire, par la clarté incomparable qu'il trouve en cette croyance, par la certitude absolue qu'elle a pour lui, par les conséquences que sa raison en tire, c'est une science, qui n'est pas seulement l'égale de toutes les sciences dites exactes, mais qui leur est infiniment supérieure, parce qu'on croit à soi-même bien plus encore qu'on ne croit au monde sensible. Mais, d'autre part, la Métaphysique n'est point une science, en ce sens qu'une doctrine ainsi formée ne s'impose pas, comme les faits attestés par la sensation s'imposent à qui veut les observer. On aquiesce, ou l'on résiste, aux faits de conscience observés par un autre, selon qu'on les retrouve, ou qu'on ne les retrouve pas, dans sa propre conscience. Mais des croyances, instinctives ou réfléchies, qui obligent les peuples et les individus aux derniers sacrifices, peuvent passer pour aussi certaines, au moins, que les observations scientifiques les plus précises et les mieux constatées. Descartes a cru faire de la science dans son

Discours de la Méthode et dans ses *Méditations,* plus encore que dans sa *Géométrie* et dans sa *Dioptrique.*

Mais, dira-t-on, c'est revenir à l'erreur de Protagore, si bien réfutée par Aristote ; à l'exemple du Sophiste grec, c'est faire de l'homme la mesure de tout. Qu'on se rassure ; il n'en est absolument rien ; et si la philosophie devait aboutir à cet absurde et dangereux système, devenu son dernier mot, elle mériterait les anathèmes et les critiques, dont elle a été trop souvent l'objet. Le tort de Protagore n'a pas été de penser que les choses, pour chacun de nous, sont ce qu'elles nous paraissent. Cela est aussi vrai que de dire de chacun de nous qu'il a sa physionomie et son caractère propres. Mais la faute très-grave de Protagore, c'était de soutenir qu'il n'y a rien de vrai ni de faux, et qu'on peut, en morale tout aussi bien que dans les sciences, adopter indifféremment le pour et le contre. La philosophie est si loin de croire, avec le Scepticisme, qu'on puisse, à titre égal, tout affirmer ou tout nier, qu'elle prétend, au contraire, qu'il existe une vé-

rité éternelle et indéfectible, éclatante, infinie, dont l'homme, quelque faible qu'il soit, peut recueillir des rayons, dont la découverte successive, quoique toujours incomplète, est son privilège et sa gloire, et qui doit servir à éclairer son esprit, et à régler sa conduite dans ce monde, pour qu'il y soit de plus en plus en harmonie avec l'ordre universel, où il a été placé pour l'admirer, et où il vit un instant. L'homme est si peu la mesure des choses qu'il serait bien plutôt mesuré par elles; sa valeur s'accroît avec l'intelligence qu'il en a; les plus grands des humains sont ceux qui les ont le mieux comprises. Notre esprit ne fait pas les choses, ainsi que le suppose un idéalisme intempérant; mais il s'associe à elles, en les connaissant; et il ne les connaît qu'en les observant, et en appliquant à cette étude ses facultés presque divines. Sous la doctrine de Protagore et de nos idéalistes modernes, il se cache un orgueil, que la philosophie n'est pas tenue de ressentir. Plus elle pénètre dans les mystères et les profondeurs de la nature, plus elle est portée à déplorer l'in-

firmité de l'homme, au lieu d'exalter sa puissance, outre mesure. De toutes parts. aux prises avec l'infini, le savoir humain s'annule et disparaît, à peu près comme, dans les Mathématiques, toutes les quantités, quelque grandes qu'elles puissent être relativement et entre elles, s'évanouissent, quand on les compare à l'infini, qui les réduit à zéro. L'humilité n'est pas même une vertu pour la philosophie ; c'est une nécessité; il y a bien longtemps qu'elle s'est dit que, plus on sait, plus on sent tout ce qu'on ignore.

Reste une dernière objection que l'on élève quelquefois au nom de la science contre la philosophie première. Mais celle-là n'atteint pas uniquement la Métaphysique ; à y bien regarder, elle frappe également la Science, qui s'en sert, sans la bien comprendre, et elle la frappe mortellement. Cette objection, qu'on croit formidable, la voici : « L'homme, assure-t-on, ne peut savoir les « causes des phénomènes; il ne peut qu'en « constater les lois. » On en conclut que, cherchant par-dessus tout à connaître les

causes, y compris la cause universelle, la Métaphysique doit, plus docilement encore que les autres sciences, se soumettre à cette décision, qui la ruine et la détruit. Sans la notion de cause, la Philosophie première est sans objet. Aristote ne se trompait pas, quand il attachait tant d'importance à sa théorie des quatre causes ou principes. Mais c'est la science qui se trompe, quand, sur les pas de Hume, elle ne veut voir dans les phénomènes extérieurs qu'une simple succession, et qu'elle nie toute relation de cause à effet. La science ne s'aperçoit pas qu'en d'autres termes, elle rapporte tout au hasard, et bannit de l'univers toute intervention de cause finale. C'est rendre l'univers parfaitement inintelligible.

A cette opinion, qui est si peu scientifique, bien que soutenue par des savants, il faut opposer encore celle de Laplace, un des génies dont les sciences peuvent le plus justement s'honorer. En terminant son *Exposition du Système du monde* et après avoir célébré Newton, il ajoute : « Des phénomènes aussi extra-« ordinaires ne sont point dus à des causes

« irrégulières. En soumettant au calcul leur « probabilité, on trouve qu'il y a plus de « deux cent mille milliards à parier contre « un qu'ils ne sont point l'effet du hasard ; « ce qui forme une probabilité bien supé- « rieure à celle de la plupart des évène- « ments historiques, dont nous ne doutons « point. Nous devons donc croire, au moins « avec la même confiance, qu'une cause pri- « mitive a dirigé les mouvements plané- « taires [1]. »

Ainsi, Laplace ne s'effraie pas, comme d'autres savants, de trouver une cause aux phénomènes, dont mieux que personne il avait établi les lois. En cela, il n'est pas seulement d'accord avec Newton et Descartes, il est également d'accord avec le sens commun, et avec le genre humain, qui, sans s'arrêter à des scrupules sophistiques, croit fermement qu'il y a des causes, dans le monde, et une cause universelle, parce que l'homme, puisant l'idée irréfragable de cause dans la conscience de son libre arbitre, transporte

[1] *Exposition du Système du Monde,* t. II, p. 393, édition de 1824.

instinctivement cette notion aux phénomènes du dehors, qui, sans cette condition, demeurent absolument inexplicables pour lui. Mais on a réfuté tant de fois déjà, et si victorieusement, le paradoxe de Hume, qu'il est inutile d'insister. Désormais, il est sans autorité auprès de tous les esprits un peu sages ; il faut le laisser, comme un passe-temps et un jouet, aux mains des savants qui croient encore pouvoir s'en servir, tout usé qu'il est. La science antique avait pensé qu'on ne sait une chose que quand on en connaît la cause ; tenons-nous en à cet axiome, que rien ne peut démentir, et qui vaut toujours pour nous ce qu'il valait pour les Anciens. La Métaphysique peut, en toute sécurité, se livrer à la recherche des causes, ainsi qu'elle l'a fait et qu'elle doit toujours le faire. Bien qu'il ne soit pas donné à l'homme de savoir la totalité des causes, comme il le voudrait, il en connaît assez sur lesquelles il ne se trompe pas, à commencer par celle qui constitue son libre arbitre, pour être assuré de son pouvoir, et pour repousser des conseils pusillanimes. Refuser

à l'homme la connaissance des causes est une autre forme de scepticisme; et sur cette pente, si la science s'y laissait entraîner, elle en arriverait bientôt au suicide moral que le Scepticisme n'évite jamais. La Métaphysique ne peut-elle pas adresser à la science cet avis, en retour de ceux que la science veut bien lui donner quelquefois ?

La religion et la science sont donc à peu près aussi peu bien bienveillantes l'une que l'autre pour la Métaphysique, par haine ou par dédain. Mais qu'elles aient tort ou qu'elles aient raison, il se trouve qu'elles sont également impuissantes. La philosophie n'a été étouffée, ni par les persécutions, dont, au reste, elle ne se plaint guère, parce qu'elle plaint davantage les persécuteurs, ni par les railleries de la science et de la foule. En fait, elle a poursuivi et poursuivra son œuvre, parce que l'esprit humain ne cessera jamais de vouloir élucider et résoudre de tels problèmes. Ce besoin inextinguible, qu'on peut blâmer, mais qu'on ne saurait nier, garantit à la Métaphysique sa durée, en même temps que sa force bienfaisante. Du

moins, la religion, en lui contestant son droit, par un sentiment peu généreux de jalousie, ne conteste pas l'importance suprême des questions débattues ; elle tendrait plutôt à l'exagérer. Mais que penser de la science, quand elle n'entend admettre d'autre compétence que la sienne, et quand, perdue dans les détails d'une analyse sans fin, elle veut qu'on oublie l'ensemble, qui seul donne à ces détails une place et un sens? On peut toujours, et souvent à bon droit, critiquer les métaphysiciens et leurs systèmes ; mais critiquer la Métaphysique, c'est une aberration inconcevable.

Un obstacle qui est beaucoup plus sérieux que ceux-là, sans être insurmontable cependant, c'est la nature même des études philosophiques. Ouverte à tous, aussi bien que le reste des sciences, la philosophie semblerait plus abordable qu'aucune d'elles, puisque chacun de nous porte en soi tous les éléments qui la forment : « Les Dieux, dit « Sénèque, dans une de ses *Lettres* admi« rables au jeune Lucilius, n'ont concédé à « personne la connaissance spontanée de la

« philosophie ; mais ils ont accordé à tout « le monde la faculté de l'acquérir. S'ils « eussent rendu ce trésor plus commun, si « nous naissions avec la sagesse, elle per- « drait le plus précieux de ses avantages, « celui de n'être pas un effet du hasard. Ce « qu'elle a de plus grand et de plus estima- « ble, c'est qu'elle n'est point donnée natu- « rellement à l'homme ; c'est qu'on ne la « doit qu'à soi-même, et qu'on ne peut l'em- « prunter d'autrui [1]. » Comment se fait-il donc que, dans le cours entier des âges, si peu d'hommes se livrent à la philosophie?

On se l'explique en considérant les nécessités de la vie ordinaire, toujours pressantes et toujours renouvelées. L'immense majorité des hommes est soumise, même chez les peuples les plus civilisés, aux incessants labeurs, sans lesquels l'existence matérielle leur serait impossible. Quand, devenue plus facile pour quelques-uns, elle leur permet un choix et du loisir, ceux-là sont encore subjugués par les passions, par les intérêts, par les motifs de toutes sortes, qui les enchaînent

[1] *Lettre XC*, Éloge de la philosophie.

aux objets du dehors, sans qu'ils songent, un seul instant, à ramener leurs regards distraits sur leur intelligence et sur leur raison [1]. Le spectacle extérieur est si attrayant et si dominateur, qu'on s'y livre sans réserve; et le spectacle interne, qu'on néglige, s'obscurcit, et s'éclipse, comme s'il n'était pas. Pour les hommes qui, en nombre infime, s'approchent de la philosophie, la difficulté est différente, mais elle n'est pas moins ardue. Platon la signalait déjà, en traçant le portrait du philosophe, au VI[e] livre de la *République*. Aujourd'hui, cette difficulté est restée, pour nous, la même qu'elle était aux plus beaux temps de la Grèce.

Voici les qualités principales que Socrate veut trouver dans les élèves qu'il destine à la philosophie, à la dialectique, à la vertu, et au gouvernement de l'État. Selon lui, pour cultiver avec succès la science de l'éternel et de l'immuable, il faut avant tout aimer passionnément le vrai et haïr le mensonge, sous

[1] Buffon, tout Cartésien, a dit : « Nous ne cherchons qu'à « nous répandre au dehors et à exister hors de nous. » *De la nature de l'homme,* au début.

quelques couleurs qu'il se dissimule. Pour que l'âme puisse se consacrer sans partage à cette virile contemplation, il faut, en outre, qu'elle soit au-dessus des exigences déraisonnables du corps,et qu'elle fuie ses dangereux plaisirs. Tempérante, désintéressée, magnanime, incapable d'aucun sentiment bas, courageuse, sans crainte de la mort, juste et douce, telle doit être l'âme du futur philosophe. Est-ce là tout ? Non ; Socrate désire encore quelques qualités qui tiennent davantage à l'intelligence : une grande facilité à apprendre, une heureuse mémoire qui garde tout ce qu'on lui confie, et enfin la grâce de l'esprit, qui sache faire accepter les vérités, que le philosophe recommande à l'examen de ses semblables.

On le voit, c'est demander beaucoup, bien que ce ne soit pas demander plus qu'il ne convient ; et, comme la nature humaine ne change point, la possession complète de tant de qualités éminentes est un trésor, qui est très rare, aussi bien de nos jours qu'au temps de Socrate et d'Alcibiade. De ces qualités, les unes peuvent être acquises ou

développées ; les autres sont des dons du ciel, auxquels l'homme ne peut rien que de savoir en user, quand il les a reçus de la faveur des Dieux. Mais ces difficultés, trop réelles, qui s'opposent à la culture de la sagesse, ne doivent nous causer, ni découragement, ni désespoir ; elles sont bien plutôt un aiguillon pour les âmes vigoureuses et sincèrement amies du bien. Plus la philosophie coûte de peine, plus elle doit être chère à ceux qui parviennent, sinon à réaliser l'idéal dont Platon même détourne ses regards, du moins à ne pas trop le défigurer.

La philosophie, d'ailleurs, peut voir qu'elle n'est pas seule astreinte à cette loi sévère. Les vertus qu'elle réclame sont en très grande partie celles que toutes les sciences, sous leurs diverses formes, réclament presque aussi impérieusement. Les qualités de l'intelligence, celles même du cœur et de l'âme, ne sont guère moins indispensables au savant qu'au philosophe. Seulement, lorsqu'on étudie la pensée, on est plus près de Dieu et de l'infini que quand on observe le monde extérieur. Mais si l'infini et le divin

écrasent l'homme presque jusqu'à l'anéantir, ils le soutiennent aussi ; et, parmi les sciences les plus belles, il n'en est pas une qui nous élève, nous éclaire et nous satisfasse, aussi pleinement que la philosophie, par son étendue et par sa certitude.

Sans doute, c'est concevoir une bien grande idée de l'homme que de le trouver capable de raison, de vertu, et de sagesse. Mais cette estime, quelque haute qu'elle soit, est-elle fausse ? Et quand on considère l'homme, dans l'exercice de ses facultés les plus puissantes, sans s'arrêter aux imperfections, peut-on surfaire son incomparable dignité? La plus simple observation, le moindre retour de l'intelligence sur elle-même, témoignent que c'est un être à part que celui qui se connaît ainsi, qui peut connaître à peu près aussi bien les autres êtres, et qui, par sa raison, communique avec le principe universel des choses. L'homme, exclusivement, jouit d'une faculté qui lui révèle le vrai et le faux, le bien et le mal ; et ce don prodigieux en fait une nature supérieure, distincte de toutes les autres dans le

monde entier, une nature qui n'a de ressemblance et d'analogie qu'avec celle de Dieu. Cette grandeur, cependant, passe pour une illusion de la vanité humaine auprès de quelques savants de notre siècle ; et ils s'efforçent, plus témérairement peut-être qu'on ne l'avait fait avant eux, de confondre l'homme avec les animaux et de l'abaisser au niveau de la bête. Triste spectacle que nous offre la science, quand elle veut prouver à l'esprit humain, en se dégradant elle-même, que la science n'est en lui rien de plus que l'instinct dans la brute ! Mais l'humanité ne se laisse pas convaincre ; elle résiste, appuyée sur la religion et sur la philosophie ; et cette doctrine monstrueuse, qui peut troubler quelques instants le domaine des sciences, n'est pas aussi près de triompher qu'elle l'espère. Elle s'est déjà produite sans succès à plusieurs époques ; et, bien qu'elle se présente avec un nouvel appareil scientifique, elle ne prévaudra pas davantage aujourd'hui.

On ne conteste pas que l'homme, par son corps, ne soit un animal. L'histoire natu-

relle doit le classer parmi les animaux ; qui en doute? Mais le corps est la moindre partie de l'homme. C'est l'âme, la raison, l'intelligence, qui sont l'homme proprement dit. L'âme n'appartient qu'à l'homme tout seul, tandis que le corps lui est commun, sauf des différences superficielles, avec une multitude d'êtres, dont quelques-uns sont même, sous ce rapport, bien plus parfaits que lui. On n'attend pas que les savants s'en rapportent aux philosophes, qui n'ont cessé d'accumuler sur ce sujet capital les démonstrations les plus décisives. Mais les savants devraient en croire les naturalistes, et à leur tête, Buffon, le plus grand de tous. Après avoir décrit l'âme de l'homme, en traits dignes de Descartes, Buffon s'écrie, avec une indignation qui rappelle celle d'Aristote contre le Scepticisme : « Pourquoi vouloir « retrancher de l'histoire naturelle de « l'homme l'histoire de la partie la plus « noble de son être? Pourquoi l'avilir mal « à propos, et vouloir nous forcer à ne le « voir que comme un animal, tandis qu'il « est, en effet, d'une nature très différente,

« très distinguée, et si supérieure à celle « des bêtes, qu'il faudrait être aussi peu « éclairé qu'elles le sont, pour pouvoir les « confondre? » Puis, Buffon montre les différences qui le frappent : La domination et l'empire de l'homme sur les animaux; le langage qui tient à la pensée, que nous seuls possédons, et non aux organes corporels, complets chez quelques êtres autant qu'ils peuvent l'être en nous; le progrès illimité de l'intelligence humaine en face de l'immuabilité de l'instinct, que ne perfectionne pas la réflexion; le mécanisme purement matériel de l'animal, et l'immatérialité de notre âme, douée de libre arbitre. Buffon en conclut que « la nature, qui mar« che toujours et agit en tout par degrés « imperceptibles et par nuances, se dément « ici par une exception unique, et qu'il y a « une distance infinie entre les facultés de « l'homme et celle du plus parfait animal [1]. » Cuvier, le Buffon du XIX[e] siècle, en dit autant d'un seul mot, en signalant « l'hiatus

[1] [Bu]FFON, *De la nature de l'homme,* pp. 309 à 322, édition [...]).

infranchissable » que la nature a creusé entre l'animal et nous.

Dans l'Antiquité grecque, cette controverse déplorable n'avait pas été soulevée, ou du moins, elle n'a pas laissé de traces, si jamais les Sophistes l'ont suscitée, au milieu de tant d'autres, paradoxales et erronées ainsi que celle-là. Socrate, dans le *Phèdre,* ne se trouve pas assez de loisirs pour écouter les subtilités des Mythologues ; et, fidèle au précepte de l'oracle de Delphes, il ne s'occupe que de lui-même, « en cherchant « à démêler si l'homme est, en effet, un « monstre plus compliqué et plus furieux « que Typhon, ou un être plus doux et plus « simple, qui porte l'empreinte d'une nature « noble et divine. » Aristote n'a pas eu l'occasion, à ce qu'il semble, de se prononcer dans ce débat, qui l'eût bien surpris. Mais le I[er] livre de sa *Métaphysique* nous prouve comment il l'eût résolu, et quel cas inestimable il fait du seul être à qui la nature ait inspiré la passion du savoir. Le Stoïcisme a une si magnifique idée du sage, qu'il en fait le coopérateur de l'ordre universel, l'ami,

et presque l'égal de Dieu. Les poètes, même les plus légers comme Ovide, célèbrent la supériorité de l'homme comparé à toutes les créatures qui rampent sur la terre. Pline, le naturaliste, après avoir déploré la faiblesse de l'homme, *Nudum in nuda humo,* ne tarit pas sur les œuvres merveilleuses de son intelligence. Sénèque est encore plus éloquent et plus profond, sur ce sujet inépuisable. Au même temps, le Christianisme vient apporter pour jamais dans le monde une telle opinion de la nature de l'homme, qu'il ne croit pas pouvoir le sauver autrement que par le sang d'un Dieu. Mais la science contemporaine répudie tous ces témoignages ; et l'on dirait que, plus ils sont anciens, nombreux, vénérables, plus elle se plaît à les braver.

La philosophie est essentiellement engagée dans cette question, que, du reste, elle a quelque peine à prendre au sérieux. Si l'homme n'est qu'un animal comme tout autre, sauf peut-être qu'il est un peu plus intelligent, s'il n'est pas l'être raisonnable, moral, et libre, qu'il se croit, et qu'il a tant de

motifs de se croire, que devient alors la philosophie, elle qui se flatte de ne se fonder que sur la pensée et de ne suivre que la raison? Elle ne fait donc qu'étudier et analyser un être imaginaire ! Mirage, dont elle est dupe depuis qu'elle est née parmi les hommes ! C'est donc un songe et un nuage qu'elle embrasse, et qu'elle peut encore moins saisir aujourd'hui que dans le passé, qui l'a déjà tant déçue ! La philosophie, la Métaphysique n'existe donc pas ! Il est temps enfin que l'esprit humain renonce aux hochets, qui ont pu amuser son enfance ignorante, mais qui déshonorent son âge mûr !

Par bonheur, c'est la philosophie qui, étant la plus compromise dans cette menace de déchéance, peut aussi opposer le plus péremptoire de tous les arguments à ces contempteurs de l'humanité, à ces partisans de la brute, flattée par eux à nos dépens. Parmi les plus audacieux et les plus aveugles, qui oserait soutenir que la loi morale, qui régit l'homme, se retrouve dans les animaux, telle qu'elle est en nous, telle que la philosophie la proclame? Qui oserait se jouer à ce

point, et de la vérité, et de ses semblables, et de lui-même ? La morale, quand elle s'efforce de guider les pas chancelants de l'homme, dans sa carrière d'ici-bas, est, plus encore que la Métaphysique, précieuse à la philosophie ; elle est la pratique de la vie, tandis que la Métaphysique n'en est que l'explication. Bien des facultés, communes à l'espèce humaine, subsistent dans l'animalité. Sensation, mémoire, intelligence, passions, la bête a tout cela, comme nous l'avons. Mais prétendre qu'elle a aussi le discernement du juste et de l'injuste, la conscience du bien et du mal, lui prêter les luttes qui nous déchirent, mais qui nous ennoblissent, lui prêter les infinies délicatesses du sentiment, les sublimités de la pensée, les triomphes magnanimes de la vertu, l'héroïsme du sacrifice, c'est un outrage gratuit qu'on s'inflige à soi-même. C'est un don plus gratuit encore qu'on fait à l'animal, à qui la nature l'a si évidemment refusé. Le rival qu'on veut créer à l'homme n'est pas un rival ; c'est un esclave, qui a toujours docilement servi son maître, et qui ne secouera jamais

ce joug légitime, en dépit des encouragements qu'on lui prodigue.

Trop souvent, la loi morale est obscurcie ou faussée en nous, par nos fautes ou nos passions. Mais, en soi, elle est quelque chose de si auguste et de si sacré que la philosophie elle-même, en la contemplant, se sent troublée et confondue, comme l'homme le serait en présence de Dieu. Lorsque Kant, après avoir tout détruit en psychologie et en logique, veut tout rétablir par la morale, il s'arrête devant l'idée du Devoir; et, saisi d'un enthousiasme que d'habitude la Critique ne ressent guère, il ne peut retenir ses exclamations : « Devoir, mot grand et su-
« blime, toi qui n'as rien d'agréable, ni de
« flatteur, et qui commandes la soumission,
« sans employer, pour mouvoir la volonté,
« des menaces qui ne pourraient qu'exciter
« l'aversion et la terreur, mais en te bor-
« nant à proposer une loi qui s'introduit
« dans l'âme et la force au respect, sinon
« toujours à l'obéissance, et devant laquelle
« se taisent tous les penchants, quoiqu'ils
« travaillent sourdement contre elle. De-

« voir, quelle origine est digne de toi? Où « trouver la racine de ta noble tige? » Puis Kant ajoute : « La majesté du devoir n'a « rien à démêler avec les jouissances de la « vie; elle a sa loi propre; elle a aussi son « propre tribunal [1]. »

Les racines de la loi morale ne sont peut-être pas aussi éloignées, ni aussi cachées que Kant paraît le penser. Ce n'est pas l'homme qui a fait la loi morale, puisqu'il ne peut l'abolir, quelque désir qu'il en ait, quand elle le condamne aux tortures d'une existence pire que la mort. Mais une loi suppose nécessairement un législateur; et, ici, le législateur tout-puissant et souverain ne peut être que Dieu. C'est donc à Dieu, directement, que nous rattache la loi morale, dont nos législations ne sont jamais qu'un pâle reflet et un insuffisant écho. Admettre par une hypothèse invérifiable que les animaux sont, aussi bien que nous, éclairés de ces lumières surhumaines, et qu'ils se conduisent à cette splendeur, c'est un roman qui peut

[1] KANT, *Critique de la raison pratique, Mobiles de la raison*, p. 269, traduction Barni.

naître dans les imaginations orientales, mais qui, dans notre Occident, devrait faire rougir les savants, qui se piquent de si bien observer les choses. Est-il un seul fait qui prouve que la loi morale produise dans la bête les effets qu'elle produit chez l'homme? Tous les faits sans exception, ne prouvent-ils pas absolument le contraire?

Mais la loi morale n'est pas seulement une barrière insurmontable entre l'homme et la brute; c'est encore elle, et elle seule, qui fait que l'homme a une destinée, tandis que les autres êtres n'en ont point, ou que, s'ils en ont une, nous ne la connaissons pas. Chacun de nous peut s'assurer dans cette vie, et se préparer pour l'autre, un destin, qui dépend de notre libre arbitre. Dans la mesure où la Providence l'a voulu, nous pouvons accomplir la loi morale ou la violer; nous pouvons obéir à la voix de la raison, qui s'adresse à notre conscience, ou y rester sourds. C'est la condition de l'homme, pleine de grandeur ou de bassesse, selon qu'il se soumet ou qu'il se révolte, selon qu'il permet la prédominance à l'un des deux principes dont il

est composé. C'est cette lutte du bien contre le mal en nous, qui nous conquiert la part de mérite moral que nous pouvons avoir. Ce sont les alternatives et les péripéties de ce combat secret qui forment tout le tissu de notre existence vraiment humaine et raisonnable. Mais, que l'homme ait obéi à la loi ou qu'il l'ait enfreinte, ne doit-il pas en rendre compte à celui qui l'a faite, sans lui, et qui est l'infaillible témoin de ce qui se passe dans les profondeurs insondables du cœur humain? Les lois que les nations se donnent, ne punissent que les fautes les plus grossières, les plus nuisibles et les plus apparentes; les coupables qu'atteignent les lois écrites sont des exceptions dangereuses, auxquelles les sociétés doivent infliger un châtiment immédiat. Mais, nous avons beau être innocents devant un tribunal infiniment plus délicat et plus éclairé que les nôtres, nous n'avons pas moins à y comparaître, pour que le suprême législateur juge, dans son équité, jusqu'à quel point nos âmes ont observé sa loi, ou l'ont méconnue.

Pensée et conscience dans l'homme, loi

morale qui s'impose, nécessité d'un législateur de qui vient cette loi souveraine, nécessité non moins certaine d'un jugement, croyance à Dieu et à sa présence en nous, plus encore que dans le reste de l'univers, ce sont là les titres de noblesse de l'homme; ce sont là autant de phénomènes divins, qui ne se produisent qu'en lui, et qui sont « at-« tachés et liés entre eux par ces raisons de « fer et de diamant » dont Platon et Socrate parlent dans le *Gorgias*[1]. Ceux qui les nient sont à plaindre, autant que les aveugles, qui ne voient pas la clarté des cieux. Eux aussi sont privés de ces yeux de l'âme, qui nous permettent de voir ce qui se passe dans son ciel intérieur, et tout ce qu'elle contient d'évidence et de vérité. Eux aussi errent à l'aventure, ne trouvant dans l'humanité et dans le monde qu'une indéchiffrable énigme.

C'est à expliquer cette énigme que se consacre la Métaphysique. Mais ces problèmes sont d'un tel ordre, ils sont d'une telle im-

[1] *Gorgias* de Platon, p. 307 de la traduction de M. Victor Cousin.

portance que nous ne pouvons nous en remettre à personne du soin de les résoudre à notre place. C'est à chacun de nous individuellement qu'il appartient d'en chercher la solution, en se garantissant, le mieux qu'il peut, des égarements de sa raison ou des faiblesses de son cœur. C'est ce sentiment plus ou moins réfléchi, ce besoin de s'entendre avec soi-même et de se connaître, qui a poussé vers la philosophie tant d'esprits admirables, et qui ne cessera d'y pousser à jamais tous ceux qui seront aussi indépendants, et aussi sincèrement amoureux du vrai. On ne sortira pas de ce dilemme : ou la vie de l'homme a un sens, ou elle n'en a pas. Si la vie n'a pas de sens, nous n'avons, en effet, qu'à nous livrer à tous nos instincts, moins sûrs que ceux des brutes; ou, si la vie signifie quelque chose, notre premier devoir est d'étudier ce que nous sommes, et quel destin est le nôtre.

Ici, nous rencontrons un redoutable écueil, que la philosophie même n'a pas toujours su éviter, et sur lequel se sont brisées presque toutes les religions : c'est la super-

stition. Entre les deux extrêmes, qui consistent, l'un à ne sentir dans les évènements de la vie rien qui les explique, et l'autre à donner aux moindres incidents une signification pieuse, il y a un moyen terme. C'est à la raison de découvrir cette juste mesure, qui est, à ce qu'il semble, bien difficile à garder, puisque les plus sages ne l'ont pas toujours connue. Le plus accompli des modèles à qui l'humanité puisse vouer ses respects et son imitation, Socrate, entend une voix qui lui parle surnaturellement, pour lui prescrire, ou lui défendre, les actes les plus indifférents ou les plus graves.

Se croire l'objet préféré d'une sollicitude toute particulière de la Providence, vient de notre égoïsme, si ce mot sévère peut s'appliquer à une âme comme celle du sage Athénien. Dans l'Antiquité, il n'est pas un grand homme qui n'ait été superstitieux, autant que lui et plus que lui. Les faits de tout genre abondent dans l'histoire pour nous montrer jusqu'à quel point les Anciens ont cédé à ce penchant naturel, que n'ont pas même accru les siècles qui ont suivi la dispa-

rition de la société romaine. Les Anciens ne sont pas à blâmer sans réserve; et nous aurions d'autant plus tort de les critiquer que notre temps, qui se croit si éclairé, n'est pas à l'abri de tout reproche, et que, parfois, il égale la crédulité du Paganisme, si même il ne la surpasse. D'autre part, supposer que la Providence puisse être absente de l'homme, quand elle est présente partout, depuis la végétation de la plante et l'instinct des animaux, jusqu'à l'harmonie éternelle des mondes qui circulent dans l'espace, c'est un excès en sens contraire. Mais, dans quelle mesure la Providence s'occupe-t-elle de chacun de nous? Voilà le problème, dont la philosophie peut seule nous offrir la solution pratique et modérée. C'est à chacun de s'observer et de savoir ce qu'il en est, sans prétendre imposer à ses semblables la foi qu'il s'est faite, et qui ne peut avoir de valeur que pour lui.

Tel est le résultat dernier auquel aboutit tout l'effort de l'esprit humain, depuis ces philosophies incertaines et confuses où l'homme sait à peine se distinguer de tout

ce qui l'entoure, jusqu'à ces philosophies lumineuses et vraies, où il est en pleine possession de lui-même, et où il analyse, avec admiration et reconnaissance, les étonnantes facultés de son âme. Apprendre à l'individu, non pas précisément ce qu'il est, mais lui apprendre à le savoir par lui-même et pour lui-même, dans une absolue indépendance, voilà le sérieux et perpétuel service que nous rend la philosophie. Chez bien des peuples, pendant de longues périodes de temps, dans des races entières, elle n'a pu que bégayer. Dans toute l'Asie, depuis la Chine jusqu'à l'Inde, à la Perse et au monde musulman, ses essais sont informes; et il est peu probable que, dans ces pays, au sein de ces nations, d'ailleurs très-bien douées à quelques égards, la philosophie puisse jamais prendre un développement qu'elle n'a point connu dans le passé, qu'elle est incapable de se donner spontanément chez ces peuples, et qu'elle ne pourra peut-être même pas recevoir, avec tant d'autres bienfaits, de la part d'étrangers plus heureux.

Quelles que soient les lacunes trop réelles

de la philosophie, qui sont aussi les lacunes des religions, en un mot celles de l'esprit humain, les amis de la vérité ne se sont jamais découragés. Tous les siècles ont eu leurs philosophes, plus ou moins profonds, plus ou moins brillants, plus ou moins utiles à l'humanité, dont ils sont les interprètes, toujours divers par les doctrines, toujours semblables par les intentions. A défaut de Pythagore, c'est Xénophane ; à défaut de Socrate, c'est Zénon ; à défaut d'Épictète, c'est Plotin ; à défaut de Descartes, Condillac ; à défaut de Reid, Kant. La raison humaine ne s'est pas plus arrêtée en philosophie que dans toutes ses autres applications ; elle ne s'arrêtera pas davantage à l'avenir, tant qu'elle n'aura pas consenti, sur la pente où on l'appelle, à abdiquer, devant la partie brutale et inférieure de notre être. Dans cette galerie d'hommes généreux et indépendants, qui compose l'histoire de la philosophie, chacun de nous peut choisir et adopter le guide pour lequel il se sent le plus de sympathie, ou peut-être aussi de ressemblance. Mais le mieux encore est de ne pas

avoir besoin de guide, et de ne s'en fier qu'à soi seul, en marchant, sans crainte, dans la libre voie qu'ont suivie tant de sages et illustres devanciers.

Entre les théories qu'ils ont produites, les historiens ont cherché à établir un ordre de succession régulière et périodique, qui serait la loi de ces évolutions. La philosophie, dit-on, serait inévitablement forcée de se mouvoir dans quatre systèmes principaux, qui représenteraient les facultés de notre intelligence, ses sources d'information et ses modes de connaissance : sensibilité, raison, doute, et instinct. Selon que le philosophe accorde plus d'autorité au témoignage des sens, ou à la pensée réfléchie ; selon que, désespérant de l'un et de l'autre, il se laisse aller au doute ; ou bien enfin, selon qu'effrayé de l'abîme où le doute le mène, il se confie, presque sans examen et sans règle, à l'instinct divin, qui est le fond de notre entendement, le système qui sort d'une de ces quatre tendances est, ou le sensualisme, ou l'idéalisme rationnel, ou le scepticisme, qui ne croit à rien, ou enfin, le

mysticisme, puéril et naïf, qui croit à tout.

Ces distinctions sont vraies; mais ce qui ne l'est peut-être pas autant, c'est l'ordre qu'on croit pouvoir instituer entre ces systèmes; c'est l'influence mutuelle qu'ils exerceraient les uns sur les autres, pour se susciter tour à tour, ou pour se détruire. Dans la réalité, il n'existe pas entre eux une lutte aussi uniforme et aussi nécessaire. Ils sont souvent mêlés confusément dans un même individu; ils le sont encore plus dans une même époque. Quelquefois, ils manquent tous ensemble presque entièrement; et par exemple, dans cette longue éclipse de la Métaphysique, qui s'étend de la destruction de l'Empire romain jusqu'à la première Renaissance, au XIIIe siècle, les quatre systèmes font défaut; et même quand les ténèbres se dissipent peu à peu, on a la plus grande peine à les discerner. Il y a des peuples fort intelligents et des races, comme celles de l'Inde, où un seul des quatre systèmes, le mysticisme, a presque uniquement prévalu, à l'exclusion des trois autres, et où le scepticisme ne s'est jamais montré. Les circons-

tances extérieures sont aussi pour beaucoup dans l'éclosion, ou dans l'avortement, des systèmes. Quand les esprits sont satisfaits par le dogme religieux, comme il est arrivé pour notre Moyen-âge, ils songent moins à la philosophie. Ce n'est pas qu'elle soit morte; mais elle se tait; et il lui faut bien du temps pour recouvrer la parole. Au contraire, quand la foi religieuse est incapable, comme dans le Paganisme, de répondre aux exigences de la raison, les systèmes de toute sorte se multiplient et florissent. La métaphysique supplée une religion insuffisante; et elle apporte aux esprits le solide aliment qu'ils ne trouvent point ailleurs.

Toutes ces alternatives et ces oscillations, tant reprochées à la philosophie, comme si elles n'étaient pas la condition même du savoir de l'homme, se comprennent aisément, si l'on se rappelle le caractère essentiellement individuel des spéculations philosophiques. Précisément parce que l'homme est avant tout un être libre, il ne peut pas y avoir de loi absolue pour la production des systèmes. Ne dépendant que de l'individu,

ils naissent à l'aventure; et, pour savoir pleinement quelle en est la secrète origine, il faudrait être dans les conseils de Dieu, qui fait des philosophes, comme il fait des poëtes et des artistes, les répartissant aux peuples et aux âges selon des desseins qui nous dépassent. La loi, s'il y en a une, nous échappe. Certainement, il est bon de la chercher; mais on peut douter qu'elle soit encore comprise. Il n'y a pas non plus de loi dans la succession des poëtes, puisque le plus grand de tous en est aussi le premier par la date, comme par le génie.

La philosophie y perd-elle quelque chose de son influence et de son utilité? Pas le moins du monde. Quand elle trouve quelque parcelle de vérité, le trésor qu'elle met à découvert n'en a pas moins de prix, parce qu'il vient d'un penseur qui n'a ni aïeux, ni descendants. La philosophie peut se dire que ce qu'il y a de vraiment essentiel et de durable dans les conquêtes de la raison, lui appartient toujours, venant d'elle ou remontant jusqu'à elle.

Si les considérations qui précèdent ont

quelque valeur, si elles sont exactes, appliquons-les à la philosophie de notre temps, sur la fin du XIXe siècle, spécialement dans notre pays. Instruit par les leçons du passé, le philosophe doit être, de nos jours, plus modeste que jamais; et, tout à la fois, il peut être animé de la plus mâle assurance. A cette heure, son droit n'est douteux, ni pour lui-même, ni pour les autres. D'ailleurs, pour peu qu'il interroge sa conscience, il y trouve, sous la conduite de Descartes, une force que nulle puissance au monde ne peut contraindre; et, sans se flatter, il peut se répéter, avec le poète, que la ruine même de l'univers n'ébranlerait pas son cœur invincible, comme Pascal nous l'apprend après Horace : « Quand l'univers l'écraserait, « l'homme serait encore plus noble que ce « qui le tue. » Dans la nature de l'homme, c'est la philosophie surtout qui peut revendiquer cette fière parole, que le Stoïcisme ancien a transmise, et fait accepter, à l'humilité chrétienne. Sous une autre forme, c'est l'axiome Cartésien; et puisque la philosophie, grâce à la méthode, sait qu'elle doit

s'appuyer désormais sur cette base inébranlable, elle a, quand elle le veut, un levier qui peut soulever le monde de la pensée et des choses.

Tels sont aujourd'hui, plus que jamais, parmi nous plus que chez aucune autre nation, les motifs de l'imperturbable assurance de la philosophie ; tels sont ses titres à la confiance que l'esprit humain peut placer en elle.

Des motifs non moins graves recommandent au philosophe une circonspection et une réserve qui s'allient fort bien avec de fermes croyances, aussi éloignées de l'orgueil que du scepticisme. A ses débuts, la philosophie s'imaginait pouvoir expliquer l'univers ; et c'est une illusion qu'elle se fait encore quelquefois, malgré l'avertissement de tant de fameux naufrages. Elle ne doit plus se la faire. Se connaissant pour ce qu'elle est, elle doit mieux apercevoir quelles sont ses infranchissables limites. C'est bien toujours l'ensemble des êtres, la totalité de l'Être, que le philosophe essaie de comprendre, à commencer par son être propre ;

mais, en face de l'infini et de l'absolu, il ne sent que trop vivement, sinon sa complète impuissance, du moins son infirmité relative et ses justes bornes. C'est pour lui personnellement qu'il s'efforce de pénétrer le mystère ; et comme, nécessairement, il n'en pénètre qu'une faible partie, dans la mesure étroite de son individu, il ne doit plus avoir la prétention de posséder la vérité tout entière, et encore moins d'imposer à ses semblables la solution qu'il a trouvée, après de longues méditations, et qui ne regarde que lui. Le philosophe ne peut plus se croire un révélateur. Cet aveuglement des premiers jours, s'il a jamais été excusable, a cessé de l'être ; ce serait, maintenant, une erreur plus impardonnable encore que dangereuse. L'humanité n'en est pas moins prête à écouter le philosophe, quand il lui apporte le tribut de ses pensées ; mais il ne peut pas plus songer à dicter la loi aux autres hommes qu'il n'a, comme le dit Aristote, à la recevoir d'eux.

Que si la philosophie, sortant d'elle-même, jette ses regards impartiaux sur ce qui l'en-

vironne, elle se voit, dans notre siècle, aussi bien que par le passé, en face d'une religion qui exerce un immense et heureux empire, et en face de la science, qui a pris un prodigieux développement. L'une mérite le respect, l'autre l'admiration; toutes deux exigent l'attention la plus constante du philosophe. Il peut leur demander quelques lumières, tout en jouissant des siennes, que rien ne peut remplacer.

Malgré les imperfections inévitables de toute œuvre humaine, la religion, telle qu'elle se montre dans nos sociétés européennes, est encore la plus grande et la plus vraie de toutes celles qui ont jamais paru; il serait peut-être hasardeux d'ajouter, qui paraîtront jamais. Par ses origines qui remontent, avec la Bible, aux premiers âges de l'histoire, par les emprunts qu'elle a faits à l'Antiquité grecque et romaine, par les labeurs incomparables qui l'ont accrue depuis les Apôtres et les Pères de l'Église, par les Conciles qui ont successivement fixé le dogme et la jurisprudence sacrée, par les docteurs du Moyen-âge, et même par les am-

bitions démesurées de certains Papes, la religion chrétienne, dont le Catholicisme est le véritable héritier, est entourée d'une puissance et d'une majesté dont rien n'approche dans les annales du genre humain. C'est un édifice colossal, qu'ont élevé les mains les plus habiles et les plus persévérantes, qui a duré bien des siècles déjà parce qu'il est fondé sur la foi la plus sincère, et qui pourra défier, pendant bien des siècles encore, « la fuite des temps ». Comparé à toutes les autres religions, le Christianisme les domine à une hauteur incommensurable, autant que notre civilisation et nos sciences l'emportent sur la civilisation de toutes les autres races, présentes ou éteintes.

Cet éclat et cette gloire seraient peu de chose pour la raison et la philosophie, qui se plaît d'ailleurs à les constater, si la religion chrétienne n'avait encore d'autres titres infiniment plus réels et plus solides, que n'apprécie pas le vulgaire, mais dont les penseurs doivent être frappés, si ce n'est convaincus ou éblouis. Sur tous les problèmes qu'agite la Métaphysique, le Chris-

tianisme a des solutions ; il ne laisse ignorer à l'homme rien de ce qui peut l'intéresser sur sa nature, sur son origine, sur sa destinée, sur ses espérances, et sur Dieu. Que ces solutions soient définitives et indiscutables, il n'y a que les fidèles qui puissent le croire. Mais la philosophie se manquerait à elle-même, si elle ne les étudiait pas, et si elle n'en tenait pas le plus grand compte. C'est l'inspiration qui les a dictées; l'inspiration est loin d'être infaillible, puisque la raison elle-même ne l'est pas; mais quand la spontanéité des esprits a de tels précédents, et quand elle a porté de tels fruits, elle est digne de l'examen le plus approfondi, qui peut devenir un enseignement fécond. C'est la Judée, la Grèce et Rome que le Christianisme résume et continue; c'est toute la civilisation moderne qu'il concentre et qu'il représente, en attendant qu'il la fasse régner sur la face entière du globe que nous habitons.

Le philosophe serait bien imprudent de ne pas le consulter aussi attentivement, au moins, qu'il consulte le passé philosophique.

Sur une foule de points, il se trouvera d'accord avec la religion; et il pourra joindre alors aux égards que conseillent toujours les convenances sociales, cette adhésion, bien autrement intime, d'un cœur qui se rend librement à la vérité partout où il la voit. Il ne saurait désavouer, sous le costume chrétien, les principes et les doctrines qu'il admire dans Platon. Cette conformité, pour n'être pas tout à fait celle de la raison et de la foi, n'en est guère moins précieuse. On est heureux de pouvoir accorder l'approbation avec le respect; et la philosophie, sans avoir besoin de ce concours, y puise néanmoins des forces, qui n'ôtent rien à son indépendance, et qui, s'il le fallait, la rendraient encore plus tolérante qu'elle ne doit toujours l'être. On peut n'être pas chrétien; c'est le droit que réclame la libre pensée; mais c'est une témérité aveugle et injuste que de réprouver le Christianisme, sans chercher d'abord à le bien entendre. Ou il faut proscrire toutes les religions, ce qui est un insupportable mépris de l'humanité; ou il faut écouter celle-là, et la vénérer plus que toutes les autres.

Les relations de la Métaphysique avec la science contemporaine sont peut-être moins faciles et moins nettes qu'avec la religion. Le malentendu, qui dure depuis assez longtemps déjà, et qui remonte tout au moins à Bacon, s'accroît tous les jours par les progrès incessants que font les sciences. Pour sa part, la Métaphysique n'a guère à espérer des progrès semblables ; et, sauf l'apparition de quelque génie extraordinaire, elle ne dépassera pas le niveau qu'elle a atteint avec Socrate et Descartes. Au contraire, les conquêtes scientifiques semblent de plus en plus s'étendre ; les découvertes les plus inattendues s'accumulent, dans le champ de l'infini. Elles ont un retentissement universel ; et les sciences aujourd'hui remplissent, à peu près seules, le théâtre où se fixent les yeux de la foule. Elles y ont succédé aux lettres, qui naguère y tenaient une place exclusive ; et leur vogue n'est pas près de se tempérer, bien qu'un jour elle doive défaillir à son tour, sous l'ardeur d'une vogue contraire. La philosophie assiste à ces luttes sans les craindre, parce qu'elles doivent tourner au profit de

l'intelligence commune. Ce triomphe des sciences, légitime sous bien des rapports, ne la trouble pas; elle sait dès longtemps quelles en doivent être les bornes, de même qu'elle sait aussi, non moins sûrement, quels sont ses droits imprescriptibles, que les victoires de la science ne font qu'accroître, loin de les réduire.

D'ailleurs, répétons-le aux savants, sans intention de les blesser : la philosophie a moins besoin des sciences que les sciences n'ont besoin de la philosophie. Les maîtres de la sagesse ont apparu dans des temps, et chez des peuples, où les sciences étaient à peine écloses. Les sages n'en ont été, ni moins éclairés, ni moins utiles. Ainsi que le remarque Aristote, l'étonnement et l'admiration ont été pour les hommes le commencement de la science et de la philosophie. A mesure que les sciences analysent les phénomènes et en découvrent de nouveaux, de plus en plus admirables, l'étonnement s'augmente; mais il ne change pas de nature. On pourrait presque croire que, plus on a lieu d'être étonné et plus l'admiration

se justifie, moins peut-être on comprend l'infinitude des choses. Il est à douter que Newton admirât les cieux plus que ne le faisait David ; et personne encore, parmi les astronomes, n'a surpassé en enthousiasme les psaumes du Roi-prophète. Ce n'est pas la science qui fait la vivacité, ni la profondeur du sentiment. Après plus de deux mille ans, la philosophie peut encore objecter aux sciences tout ce que Socrate objectait à Anaxagore, qui, lui aussi, après avoir essayé d'embrasser l'ensemble des choses, se perdait dans des détails sans fin et incohérents.

Ce qui est vrai de la Métaphysique en France ne l'est pas moins pour le reste de l'Occident. La situation est partout la même vis-à-vis de la religion et de la science ; et la noble famille européenne garde toujours l'unité contractée, dès le Moyen-âge, sous la discipline de la Scholastique, que Paris avait enfantée avec Abélard et ses successeurs. Sans doute, il y a des dissemblances très-notables entre la philosophie française, et les autres philosophies contemporaines,

allemande, italienne, anglaise et américaine; mais, dans leurs traits généraux, elles sont de la même race; elles se sont formées, elles ont grandi sous les mêmes influences; elles sont soumises à des péripéties analogues. Ce qui s'applique à la nôtre s'applique à peu près aussi bien à ses sœurs. Mais nous pouvons, sans vanité, penser que notre philosophie, réglée par Descartes, depuis plus de deux siècles, est encore la plus sage et la plus pratique de toutes. Si elle n'a pas les éclats et les conceptions gigantesques de quelques autres, elle n'en a pas non plus les périls et les chutes. Contre toute attente, les esprits ont été, chez nous, beaucoup plus audacieux dans le monde des faits que dans celui de la pensée; et la furie française, qui s'est donné carrière dans une révolution qui a bouleversé tous les peuples, disparaît en philosophie. Nous y sommes d'une sagesse exemplaire, que d'autres auraient pu imiter, s'ils l'avaient comprise, mais dont ils n'ont fait que se railler, parce qu'ils en étaient incapables. Selon toute apparence, nous resterons fidèles à ces habitudes de modération

et nous ne dépasserons pas la mesure. La clarté, qui est la première qualité de notre esprit national, et que nous avons reçue de l'Antiquité, nous préserve des écarts extrêmes ; le bon sens est chez nous un frein auquel il est bien difficile de se soustraire. Ailleurs, les obscurités de l'esprit aident beaucoup aux ténèbres des théories, et l'on y paraît quelquefois d'autant plus profond qu'on est plus inintelligible.

On le voit donc : considérée dans son état actuel, dans sa gloire du XVIIe siècle, dans ses défaillances même du Moyen-âge, dans ses merveilleux débuts en Grèce ; considérée dans ses représentants les plus vrais, ou bien dans ce degré inférieur où elle se montre parmi les peuples de l'Asie, la philosophie a été la même, ou peu s'en faut, à toutes les époques. Sa nature n'a pas essentiellement varié, quoique ses œuvres aient été bien diverses ; son procédé est resté identique. Le seul progrès, c'est que la conscience qu'elle en a eue a été plus ou moins complète, jusqu'à ce qu'enfin elle en arrivât à la splendeur Cartésienne, que nulle

autre ne peut surpasser, et qui ne doit plus s'éteindre. Le passé de la philosophie depuis Platon et Aristote nous répond de son avenir; et cette pérennité, que lui souhaitait Leibniz, elle l'a toujours possédée. Quoi qu'il puisse arriver, elle en jouira à jamais, appui le plus solide de la raison humaine, son honneur suprême, et son salut, aujourd'hui comme jadis, dans les siècles futurs aussi bien qu'elle l'a été dans les siècles écoulés.

Avril 1879.

DISSERTATION

SUR LA COMPOSITION

DE LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE

Le moyen le plus simple et le plus sûr de juger de la composition de la *Métaphysique* d'Aristote, c'est d'analyser avec exactitude ce monument tel qu'il se trouve dans l'état où il est arrivé jusqu'à nous. Il n'a pas changé depuis le temps d'Andronicus de Rhodes, c'est-à-dire, depuis près de vingt siècles. Les générations successives de commentateurs, de philosophes, de philologues, d'éditeurs, qui l'ont étudié sous presque tous les aspects, n'en ont jamais modifié l'arrangement, quelque défectueux que cet arrangement ait pu leur paraître. Peut-être serait-il téméraire d'affirmer que la *Métaphysique* soit sortie des mains d'Aristote sous la forme même où nous l'avons; mais il est certain que cette forme est la seule qu'aient connue l'Antiquité, et, après elle, le monde moderne, à remonter au siècle de Sylla et de Cicéron.

Entre Cicéron et Aristote, il y a près de trois cents ans ; dans cet intervalle, quelles altérations a subies le texte de la *Métaphysique?* C'est là une question dont

nous nous occuperons plus tard. Nous toucherons d'abord la question de l'analyse, qui est de beaucoup la plus importante, et sur laquelle il est facile d'être clair et précis.

Voici cette analyse, livre par livre, et presque chapitre par chapitre.

Le premier livre est consacré à deux choses : la définition de la philosophie et l'examen des systèmes antérieurs, y compris celui de Platon, sur lequel Aristote s'arrête ici, comme dans toutes ses œuvres, plus longtemps que sur aucun autre. La définition de la philosophie remplit les trois premiers chapitres à peu près exclusivement, et elle se termine par ce magnifique éloge d'Anaxagore que l'on a répété tant de fois, après le philosophe. Quant à l'examen des systèmes, qui tient les quatre derniers chapitres, il porte plus particulièrement sur les Pythagoriciens et sur la Théorie des Idées. Le but principal de l'auteur, dans ce premier livre, est donc de tracer une esquisse de la science qu'il appelle de son vrai nom la Philosophie première, et que nous appelons aujourd'hui la Métaphysique, expression désormais adoptée sans retour, bien qu'elle soit beaucoup moins convenable. En réfutant les systèmes qui ont précédé le sien, Aristote se propose de prouver que sa théorie des quatre causes est à la fois plus originale et plus complète que toutes celles de ses devanciers.

Tout ce premier livre est d'une régularité à peu près irréprochable, et la pensée de l'auteur s'y développe sans lacune, si ce n'est sans obscurité.

Le second livre, que les commentateurs grecs ont

nommé le Petit I[er] livre, ne se compose que de trois chapitres. On dirait que, dans le premier de ces chapitres, le sujet va recommencer, puisqu'on y trouve encore quelques généralités sur la nature de la science, sur les conditions de ses progrès, et sur la philosophie. C'est là sans doute ce qui aura porté des scholiastes, trop peu attentifs, à faire de ce second livre une annexe et comme un supplément du premier. Cette liaison n'est qu'apparente, et le chapitre qui suit doit dissiper l'illusion, si on l'a conçue un instant. Le sujet de ce second chapitre n'a pas le moindre rapport avec celui qui vient d'être exposé, d'ailleurs bien superficiellement, dans le chapitre premier. Cette question toute nouvelle, c'est de savoir si une série infinie de causes est possible, et s'il ne faut pas de toute nécessité s'en tenir à un principe unique et supérieur, duquel tout le reste dérive, ou auquel tout le reste doit se rattacher. Dans le troisième chapitre, qui succède au second, avec la même incohérence, surgit une question non moins inattendue : c'est la discussion des méthodes qu'un maître, ou qu'un écrivain, doit suivre pour plaire à ses auditeurs ou à ses lecteurs, et pour arriver à les convaincre.

Ainsi, les trois chapitres, qui composent le second livre s'appliquent à trois sujets différents, qui n'ont aucune liaison entre eux, non plus qu'avec le premier livre ; et, en outre, le dernier de ces sujets regarderait la Rhétorique bien plus que la Métaphysique.

Le livre III reprend évidemment et poursuit le sujet traité dans le I[er], sans tenir compte de ce livre intercalaire, qui est venu rompre la pensée et en suspendre

le légitime développement. Avant de procéder à l'étude de la Philosophie première, l'auteur conseille, avec beaucoup de sagesse, et afin de ne pas faire fausse route, de poser tout d'abord aussi clairement que possible les questions qu'on doit résoudre. Il énumère en effet celles qu'il a l'intention de traiter lui-même, et il établit que c'est à une seule et même science d'étudier les principes des choses et les principes de la démonstration. Pour soutenir ces assertions, il réfute quelques opinions contraires avancées par les écoles de Pythagore et de Platon, qui se sont perdues dans de vaines abstractions. Pour lui, les vrais principes de la science sont les genres les plus élevés des choses, les Universaux, que l'esprit conçoit dans les êtres individuels, sans les en séparer.

Sans doute on peut trouver que les pensées émises dans ce troisième livre ne sont pas très étroitement enchaînées entre elles, et que la marche de la discussion n'est pas très rigoureuse; mais ce n'en est pas moins une suite fort acceptable du premier livre. Sans que l'ordre soit aussi parfait qu'on pourrait le désirer, les déviations ne sont pas très fortes, et elles ne troublent pas très sensiblement les exigences de la logique.

Le quatrième livre poursuit cette discussion en l'approfondissant; il détermine avec plus de précision encore la nature spéciale de la Philosophie première, comparativement à toutes les autres sciences. La Philosophie première étudie l'Être en tant qu'Être; elle ne l'étudie pas dans les modes diversifiés à l'infini qu'il peut offrir à notre observation, mais dans ce qui le fait être ce qu'il est, c'est-à-dire, dans son essence.

Les sciences particulières considèrent l'Être dans toutes ses propriétés, si différentes les unes des autres, et dans ses formes innombrables ; la Philosophie première le considère exclusivement en lui-même ; elle s'attache à l'Être en soi, pour découvrir en quoi consiste sa substance, indépendamment de toutes ses attributions.

Tel est le sujet de la première partie du IVe livre. La seconde partie, plus importante et plus grave, traite d'une question qui est très voisine de celle-là, et qui se lie à celle de l'Être en soi. Le principe le plus élevé et le plus inébranlable de tous les principes, c'est le suivant : « Une même chose ne peut pas, dans « le même temps et sous le même rapport, être et « n'être pas. » C'est là ce qu'on nomme le principe de contradiction ; et Aristote trouve à ce principe une telle valeur qu'il essaie de le mettre dans toute sa lumière, avec une sorte de complaisance et de prolixité, qui ne lui sont pas habituelles. A l'aide du principe de contradiction, il réfute le Scepticisme, qu'il accable sous des objections invincibles, cent fois reproduites depuis lors, sans qu'on ait pu les rendre plus fortes qu'Aristote ne l'a fait du premier coup. C'est surtout à la doctrine de Protagore qu'il s'adresse, sans oublier celles d'Héraclite et de Cratyle ; il les met en poussière ; et à ces théories sophistiques, il oppose la pratique constante de la vie, qui les contredit d'autant plus sûrement qu'elle les ignore, et le sens commun, qui ne s'en occupe que pour les repousser avec le plus profond dédain. L'auteur achève cette défaite du Scepticisme en combattant énergiquement

le Sensualisme, qui prétend faire des sens de l'homme la mesure de la vérité ; et il démontre que, sur cette base trop peu large, il est absolument impossible d'asseoir l'édifice de la science. Tout est mobile et sujet à un changement perpétuel dans le monde de la sensation, tandis que la science a nécessairement besoin, pour se fonder, de l'immuable, de l'immobile et de l'éternel.

Cette réfutation du Sensualisme et du Scepticisme est une des parties les plus belles et les plus solides de toute la *Métaphysique*. Aristote n'a peut-être rien écrit de plus grand. On retrouve, dans ces quatre ou cinq chapitres, le ton du premier livre, et quelque chose de l'austère majesté qui éclate dans plusieurs parties du douzième.

Mais tout à coup le sujet s'arrête de la manière la plus brusque et la moins justifiée. Le cinquième livre ne contient que des définitions de mots, au nombre de trente, à commencer par les mots de Principe, Cause, Élément, Nature, etc., et à finir par ceux de Genre et d'Accident. Le plus souvent, ces définitions sont justes et délicates ; quelques-unes même sont de la plus rare précision. Mais, si bon nombre de ces mots sont d'un emploi fréquent en Métaphysique, il y en a beaucoup aussi dont la Métaphysique ne fait presque pas d'usage, et que l'auteur aurait pu s'abstenir d'expliquer. En outre, ces définitions se succèdent sans aucun ordre ; et l'on pourrait même bien des fois les intervertir avec avantage. Enfin le caractère le plus saillant du cinquième livre, c'est que, comme le second, il n'est qu'une intercalation maladroite et absolument

déplacée ; il figurerait tout aussi bien dans un traité de Logique.

Le sixième livre revient sur la définition de la Philosophie première, considérée comme la science de l'Être en tant qu'être ; et, pour éclaircir cette définition, il analyse l'idée de l'Être dans les nuances diverses qu'elle peut revêtir, et qui souvent trompent les philosophes aussi bien que le vulgaire. L'Être véritable ne se trouve que dans la catégorie de la substance, et les catégories suivantes ne contiennent d'Être que dans la mesure où elles se rapportent à la première d'entre elles, qui est la seule essentielle. Pour que l'Être ait une quantité, une qualité, une relation quelconque, un lieu, un temps, etc., il faut d'abord qu'il soit, d'une manière absolue et sans détermination.

Le septième livre semble continuer la discussion sur la substance. On a même trouvé que ce livre était si étroitement lié au précédent qu'on s'est étonné qu'on ait jamais pu les séparer en livres distincts, au lieu de les réunir en un seul. Cette opinion n'est exacte qu'en partie ; elle s'applique bien aux quatre premiers chapitres, si l'on veut ; mais, à partir du cinquième, l'auteur commence une théorie générale de la définition, qu'il poursuit avec peu de méthode et de clarté pendant huit autres chapitres, du cinquième au douzième compris. Puis, dans le treizième et le quatorzième chapitres, il revient à la définition de la substance, qui pouvait sembler épuisée, après tant de répétitions et de redites peu nécessaires. Enfin, il quitte de nouveau, dans les deux derniers chapitres, la ques-

tion de la définition, pour revenir à la théorie de la substance et à la critique du système des Idées.

Le désordre que nous venons de signaler dans le septième livre continue dans le huitième, où il est encore plus apparent. Ce livre reproduit une bonne partie des discussions précédentes, sans y rien ajouter qui mérite quelque attention ; c'est un recueil de fragments plutôt qu'un ouvrage proprement dit. Ces fragments, traitant des mêmes matières, ont été mis à la suite du livre septième, où ces matières avaient été plus complètement exposées ; et cette ressemblance, du reste assez éloignée, paraît être le seul motif qui ait fait classer le huitième livre immédiatement après l'autre. Ce motif est bien léger ; mais, dans l'Antiquité, les scholiastes n'apportaient pas à ces choses l'exactitude que la critique moderne y demande impérieusement.

La théorie de l'acte et de la puissance remplit le neuvième livre, sans que d'ailleurs cette théorie, une des plus originales de tout le Péripatétisme, soit rattachée expressément à aucune de celles qui la précèdent. L'Être ne se comprend bien que par cette distinction profonde, de l'actuel et du possible, qui est due à Aristote ; elle est indispensable à l'exacte détermination de la substance. Mais l'auteur n'a pas pris la peine de relier cette discussion à l'ensemble de son œuvre, et d'en montrer la vraie place. Ce ne sont pas, du reste, les seules traces de désordre que contient le neuvième livre. Dans le chapitre sixième, on remarque une interpolation qui en occupe la dernière partie presque tout entière. Du moins, Alexandre d'Aphro-

dise n'a-t-il pas commenté ces paragraphes, qui paraissent avoir été ajoutés postérieurement et n'être qu'un hors-d'œuvre inexplicable. A la suite de ce passage, la théorie de l'acte et de la puissance, comparés l'un à l'autre sous divers rapports, s'achève dans trois chapitres successifs. Puis, le dixième chapitre aborde un sujet tout à fait étranger, et discute la nature de l'Être considéré comme fondement de la vérité et de l'erreur. Cette étude nouvelle ne fait guère que répéter ce qui a été déjà dit plus haut dans le livre sixième, et c'est avec raison que des commentateurs ont proposé de la rejeter de la *Métaphysique*, et de la renvoyer à l'Organon, où elle serait en effet en son lieu véritable.

Ce qu'on vient de dire de la fin du neuvième livre est encore plus exact pour le dixième livre tout entier. Ce livre est également déplacé; lui aussi, il appartiendrait bien plus convenablement à l'Organon. Il est rempli par une discussion peu régulière sur l'unité et la pluralité, à laquelle se mêle une autre discussion sur les contraires, étudiés dans les genres et les espèces, dans la privation et la possession, et poursuivis jusque dans la différence des sexes. Pris dans sa totalité, le dixième livre est encore un hors-d'œuvre, dont rien ne justifie la présence dans le lieu où le hasard l'a sans doute égaré. Alexandre d'Aphrodise n'a pas commenté les trois derniers chapitres; et il est très-probable qu'il ne les a pas connus.

Le désordre est encore plus évident, s'il est possible, dans le livre suivant, le onzième. Ce livre est un des plus longs de la *Métaphysique*, puisqu'il se compose de douze chapitres, tous assez développés. Il

revient d'abord sur la définition générale de la philosophie, si amplement exposée dès le premier livre ; et il continue, en analysant sous une forme quelquefois plus claire et plus brève, les matières déjà traitées dans les III°, IV° et VI° livres : Définition de l'Être et de la substance, nature des principes et des entités mathématiques, principe de contradiction, réfutation du système d'Héraclite et de celui de Protagore, définition de la science, et particulièrement de la Théologie, confondue avec la Philosophie première, etc., etc. Puis, cette analyse rétrospective vient à cesser ; et dans le milieu d'un chapitre, sans aucune transition, sans la moindre explication, commencent une suite de fragments empruntés mot pour mot à la *Physique,* dont ils reproduisent le texte avec une entière fidélité, parfois même avec quelques améliorations de détail. Ces fragments, ou plutôt ces extraits, sont fort longs, puisqu'ils remplissent plus de quatre grands chapitres, c'est-à-dire la fin du huitième et les suivants, neuvième, dixième, onzième et douzième. Il est vrai que les emprunts, faits à la *Physique* avec assez peu d'ordre, s'adressent à des sujets qui regardent tout aussi bien la *Métaphysique*, l'acte et la puissance, l'infini, le changement, et le mouvement, etc.

Sur ce onzième livre, si bizarrement composé de deux parties, l'une de redites, et l'autre de citations, on s'est posé les deux questions de savoir si c'est là le premier jet d'une pensée peu sûre d'elle-même et qui se cherche, ou si ce n'est pas plutôt un abrégé fait par une main plus ou moins intelligente, et un recueil de morceaux qui auront paru dignes d'une attention

spéciale, et qui, à ce titre, auront été tirés d'un ouvrage étranger. Cette dernière supposition est la plus vraisemblable. Aristote ne s'est pas essayé, dans les premiers chapitres du onzième livre, sur des sujets qu'il devait exposer ailleurs d'une manière si magistrale. Ce n'est pas lui non plus qui a pris à son ouvrage de Physique des passages entiers pour les transporter dans sa Philosophie première, où ils sont beaucoup moins bien placés. Ce qui semble le plus probable, c'est que le résumé contenu dans les premiers chapitres du onzième livre, est de la main de quelque élève direct du philosophe, ou de la main de quelque scholiaste antérieur à Alexandre d'Aphrodise; et que les extraits qui forment les derniers chapitres n'ont pas une origine plus relevée. Ce sont bien les pensées du maître, ce sont même ses expressions; mais ce ne peut pas être Aristote personnellement qui ait senti le besoin de s'abréger lui-même, ou de se répéter. Il faut donc considérer tout le onzième livre, non pas comme apocryphe, mais comme une annexe aussi peu nécessaire que d'autres, et qui a été mise là où elle est, par hasard ou par ignorance.

Le douzième livre, le plus important de tous, sans comparaison, puisqu'il contient la théodicée d'Aristote, peut prêter aussi à la critique. Les cinq premiers chapitres, sans être une répétition ni une analyse de pensées déjà exprimées, traite cependant de choses qui peuvent paraître suffisamment connues, la substance, le changement, la forme, la matière, la privation, les quatre causes, la nature des principes. Ces débuts du douzième livre sont très peu réguliers, et ils rappellent

d'une façon assez fâcheuse le désordre de quelques autres livres. Mais avec le sixième chapitre commence la théorie de la substance éternelle, qui se poursuit jusqu'à la fin du livre avec une simplicité, une profondeur et une sublimité que personne n'a dépassées, et qu'Aristote lui-même n'a guère trouvées que cette seule fois. La nécessité absolue d'un premier moteur éternel et universel, la spiritualité de Dieu, réduit à l'acte pur, l'unité de Dieu régissant le monde, où il ne faut qu'un seul maître, de même que dans un état bien ordonné il n'y a qu'un seul souverain : tels sont les objets solennels qui terminent le douzième livre, et sur lesquels il se clôt.

Il semble que la Philosophie première devrait finir également à cette limite, au-delà de laquelle il n'y a plus rien, et que la *Métaphysique*, après être montée jusqu'à Dieu, n'aurait plus qu'à s'arrêter. Mais il n'en est rien; et, à la suite du douzième livre, il s'en trouve deux autres encore, le treizième et le quatorzième, qui sont consacrés en presque-totalité à réfuter la théorie des Nombres, telle que l'avaient présentée les écoles de Pythagore et de Platon. Cette réfutation est bien l'objet général de ces deux derniers livres, qui sont assez étroitement liés l'un à l'autre. Pourtant, s'ils forment dans leur ensemble une œuvre suffisamment régulière, les détails le sont souvent bien peu; ce sont encore de fréquentes répétitions de choses antérieurement élucidées; et, par exemple, dans les chapitres quatrième et cinquième du livre treize, on retrouve une reproduction presque textuelle de la réfutation de la théorie des Idées, telle qu'elle est déjà dans le cha-

pitre septième du premier livre. Dans le chapitre neuvième de ce même livre treizième, apparaît tout à coup, et pour n'y occuper que quelques paragraphes, la théorie de la substance, exposée déjà tant de fois. Enfin, dans le quatorzième et dernier livre, le premier chapitre, qui traite des Contraires, n'a pas la moindre relation avec la fin du livre treizième; et le second chapitre débute par des considérations sur les choses éternelles, qui n'ont qu'un rapport très lointain avec la théorie des Nombres. Cette discussion spéciale recommence dans le chapitre troisième, en y mêlant la théorie des Idées. Le quatrième chapitre, encore moins régulier, examine jusqu'à quel point les notions de bien et de mal sont compatibles avec les doctrines pythagoriciennes et platoniciennes. Enfin, les deux chapitres cinquième et sixième reviennent à la théorie des Nombres; et ils achèvent la *Métaphysique* tout entière, si ce n'est selon la pensée même d'Aristote, du moins selon l'ordre où elle nous est parvenue, ordre profondément troublé et absolument injustifiable, bien qu'il remonte à la plus haute et à la plus vénérable antiquité.

Telle est l'analyse exacte, si ce n'est tout à fait complète, de ce grand monument qu'on appelle la *Métaphysique* d'Aristote. Si cette analyse est aussi claire que nous avons désiré la faire, les résultats qui en sortent sont de toute évidence, et il n'est pas même besoin d'une très grande attention pour voir ce qu'ils sont.

1° La *Métaphysique* d'Aristote n'est pas un ouvrage systématique; et l'examen le plus superficiel suffit à

prouver qu'elle n'est qu'un recueil de fragments puisés à diverses sources.

2° Le contexte ne fournit pas les indications nécessaires pour rétablir un peu d'ordre, ni une continuité un peu satisfaisante dans cet amas confus de matériaux. Cette restauration, qui a été possible pour quelques autres ouvrages d'Aristote, ne l'est pas pour celui-ci ; et il faut se contenter de ces débris, tels qu'ils sont, sans essayer de reconstruire un édifice qui n'a jamais été construit, et qui ne pourrait plus l'être par nous que de la façon la plus arbitraire.

3° La plupart de ces fragments sont presque informes ; mais quelques-uns sont d'un prix inestimable, et ils peuvent compter parmi les trésors les plus précieux, non pas seulement de la philosophie grecque, mais aussi de l'esprit humain.

4° Quelque déplorable que soit l'état où ces ruines nous ont été transmises, il n'est pas possible d'élever un doute un peu fondé sur l'authenticité du monument. Sauf peut-être deux ou trois chapitres peu importants, on sent partout la main d'Aristote et l'empreinte manifeste de son génie. C'est bien là son style absolument inimitable ; c'est sa concision et sa plénitude extraordinaires. C'est partout aussi la négligence d'une rédaction insuffisante ; mais cette négligence est bien la sienne ; c'est bien la même que celle qu'on peut remarquer dans le *Traité de l'Ame*, presque au même degré, dans la *Physique*, dans le *Traité du Ciel*, et dans tant d'autres œuvres dont l'authenticité est inattaquable.

5° Selon toute apparence, ces ébauches, dont quel-

ques-unes sont plus avancées que d'autres, se rattachaient à quelque grand dessein, que la mort est venue interrompre. Quel était précisément ce dessein? C'est là un secret que le philosophe a emporté avec lui dans la tombe, et que nous n'en ferons jamais sortir :

« Res altâ terrâ et caligine mersas. »

Alexandre d'Aphrodise, vers le second siècle de notre ère, a commenté toute la *Métaphysique* telle que nous l'avons actuellement, sauf quelques passages peu nombreux; et son commentaire, qui reste encore le meilleur de tous, est une preuve irréfragable que l'Antiquité a cru devoir s'abstenir de tout essai de restitution, comme nous nous en abstenons nous-mêmes. A bien des passages de ce commentaire si étendu, et en général si lumineux, on peut croire qu'Alexandre d'Aphrodise ne méconnaissait pas plus que nous les défauts si frappants du livre. Cependant il n'a cherché en aucune manière à les corriger; il a suivi l'auteur pas à pas, se bornant à élucider sa pensée, sans essayer de la rendre plus systématique et de la mieux ordonner. Il nous faut imiter cette sage réserve, qui coûte sans doute beaucoup plus à nos habitudes qu'elle ne coûtait à celle des Anciens. Bien que la critique littéraire fût née dès longtemps, et qu'Aristote lui-même eût puissamment contribué à la créer, l'érudition telle que nous la concevons, minutieuse, scientifique, positive, était inconnue; et l'on doit même dire, sans trop d'exagération, qu'elle ne s'est constituée que de notre temps. L'Antiquité a dû être choquée aussi de l'in-

cohérence de la *Métaphysique ;* mais elle l'a acceptée ; et, le respect aidant, elle n'a point osé porter une main téméraire sur un ouvrage qu'Aristote lui-même n'avait pu compléter. L'admiration lui a suffi, et elle a suspendu son jugement. Le Moyen-Age tout entier l'a imitée, et il n'a pas été plus hardi qu'elle. C'est seulement dans les deux derniers siècles, et dans le nôtre, qu'on a fait quelques tentatives, qui n'ont pas été couronnées de succès, comme il était facile de le prévoir.

Maintenant, que s'est-il passé durant le temps qui s'est écoulé depuis la mort d'Aristote jusqu'à la translation de ses ouvrages à Rome? Dans quel état l'auteur lui-même a-t-il laissé son œuvre? Lorsque Aristote mourut, la *Métaphysique* était-elle dans le demi-chaos où elle nous apparaît à cette heure? Il n'est guère permis d'en douter, quand on consulte les témoignages des deux seuls auteurs de l'Antiquité qui ont touché, bien qu'indirectement, ce point délicat et obscur.

Écoutons d'abord Strabon. Dans son livre treizième, où il décrit la Troade, il rapporte quelques faits de l'histoire de Scepsis, une des principales villes de la contrée, et il ajoute :

« C'est à Scepsis qu'étaient nés les philosophes so-
« cratiques, Éraste et Coriscus, ainsi que Nélée, son
« fils, qui fut un des disciples d'Aristote et de Théo-
« phraste. Nélée hérita de la bibliothèque de Théo-
« phraste, où se trouvait aussi celle d'Aristote. En
« effet, Aristote avait légué sa bibliothèque person-
« nelle à Théophraste, en même temps que son école ;
« et c'est lui le premier, autant que nous le sachions,
« qui eut l'idée de rassembler des livres et qui apprit

« aux Rois d'Égypte à constituer une bibliothèque.
« Théophraste, à son tour, légua la bibliothèque
« d'Aristote à Nélée, qui la transporta à Scepsis. En
« mourant, Nélée la transmit à ses héritiers, gens
« vulgaires, qui tinrent les livres enfermés et entassés
« sans beaucoup de soin. Plus tard, quand ils virent
« les rois Attales, auxquels était soumise leur ville,
« rechercher avec ardeur des livres pour en composer
« une bibliothèque à Pergame, ils cachèrent les leurs
« dans un caveau souterrain. Les livres y furent abî-
« més par l'humidité et par les vers; et ce fut bien du
« temps après que la famille de Nélée vendit très cher
« à Apellicon de Téos les livres d'Aristote et ceux de
« Théophraste. Mais Apellicon aimait plus les livres
« qu'il n'avait de talent philosophique; et quand il
« essaya de réparer les dommages des vers et de la
« moisissure, et de publier de nouvelles copies, il ne
« sut pas restituer convenablement les lacunes, et il
« donna des exemplaires remplis de fautes. Voilà
« comment les anciens péripatéticiens, qui succédè-
« rent à Théophraste, n'ayant que très peu de ces livres,
« et ayant surtout des livres Exotériques, ne purent
« faire de philosophie sérieuse, et se bornèrent à des
« dissertations de rhétorique sur des sujets donnés.
« Les Péripatéticiens, qui vinrent postérieurement et
« après la publication de ces ouvrages, purent plus
« aisément faire de la philosophie et étudier celle
« d'Aristote; mais ils n'en furent pas moins forcés de
« se contenter souvent de simples conjectures, à
« cause de la multitude des fautes. Rome contribua
« beaucoup à en augmenter encore le nombre; car

« Apellicon venait à peine de mourir quand Sylla, « s'étant rendu maître d'Athènes, prit aussi la biblio- « thèque d'Apellicon, et la fit transporter à Rome. « Là, le grammairien Tyrannion, qui était grand par- « tisan d'Aristote, et qui avait gagné le Bibliothécaire, « put avoir les livres à sa disposition, ainsi que les eu- « rent quelques libraires, qui se servirent de mauvais « copistes, et ne firent pas faire de collations. C'est là, « du reste, un défaut qui dépare bien des livres qu'on « fait transcrire pour les vendre, soit à Rome, soit « à Alexandrie. Mais en voilà assez sur ce sujet. » (Strabon, liv. XIII, ch. I, § 54, p. 520, édit. Firmin-Didot.)

Ce récit de Strabon, sans doute recueilli sur les lieux, est fort intéressant; mais il ne touche pas directement le point spécial qui nous occupe. Les vers, la moisissure peuvent altérer profondément des manuscrits; mais ces accidents, tout déplorables qu'ils sont pour les livres, sont fort restreints et ne font rien à la composition même des ouvrages. Par suite de l'humidité ou par l'érosion des insectes, il peut s'introduire bien des lacunes dans un texte; et plus tard, il est dificile certainement de rétablir les parties altérées et les phrases incorrectes, par une variante qui les répare ou qui les complète. Mais si la *Métaphysique* nous offre dans quelques passages des difficultés de cet ordre, ces difficultés sont insignifiantes; et elles ne nuiraient point absolument à l'ensemble de l'œuvre, ni à son ordonnance générale. Or, c'est d'un désordre incurable que nous avons à nous plaindre, dans toute l'étendue des quatorze livres de la *Méta-*

physique, et c'est un mal sans remède. Plût à Dieu que nous n'eussions à combattre que l'action des vers et de l'humidité !

Un reproche qu'on peut adresser à Strabon, c'est qu'il n'a pas suffisamment distingué les ouvrages écrits par Aristote lui-même et les livres qui composaient sa bibliothèque. Il est vrai que ce n'est pas une recherche littéraire que fait Strabon ; c'est une étude géographique ; et comme il vit trois siècles déjà après Aristote, la tradition lui donne des renseignements un peu confus ; il les répète tels qu'on les lui a transmis, sans tenir beaucoup à les éclaircir et à les préciser.

Un siècle et demi après Strabon, Plutarque, qui copie son récit, l'abrège ; et il y ajoute cependant de nouveaux détails, à l'aide desquels on peut faire faire à la question un pas de plus.

« Sylla, dit-il, étant parti d'Éphèse avec toute sa « flotte, arriva trois jours après dans le port du Pirée ; « et après s'être fait initier aux Mystères, il s'empara, « pour son usage personnel, de la bibliothèque « d'Apellicon de Téos, où se trouvaient la plupart « des livres d'Aristote et de Théophraste. A cette épo- « que, ces livres, n'étaient pas encore fort répandus « dans le public, et ils en étaient à peine connus. On « prétend que cette bibliothèque ayant été apportée « à Rome, le grammairien Tyrannion fut chargé de « mettre en ordre la plupart des livres, et qu'Andro- « nicus de Rhodes, ayant pu obtenir de lui des copies, « les livra au public, et y ajouta les tables dont on se « sert encore aujourd'hui. On peut croire que les an- « ciens Péripatéticiens ont été des esprits très-distin-

« gués et amis de l'étude; mais ils ne possédaient « qu'un petit nombre des ouvrages d'Aristote et de « Théophraste; et encore, ils les connaissaient assez « mal, parce que Nélée de Scepsis, à qui Théophraste « avait légué ses livres, n'avait eu pour héritiers « que des gens aussi négligents qu'ignorants. » (Plutarque, *Vie de Sylla*, ch. XXVI, p. 559, édit. Firmin-Didot.)

Ce témoignage de Plutarque sur les travaux d'Andronicus de Rhodes est confirmé par celui de Porphyre, qui vivait un siècle environ après Plutarque. Porphyre, en divisant les traités de Plotin en Ennéades, « prétend « imiter l'exemple d'Andronicus de Rhodes, qui ran-« gea les ouvrages d'Aristote et de Théophraste en « traités séparés, et qui eut soin de réunir ensemble « les écrits qui roulaient sur les mêmes matières. » (Porphyre, *Vie de Plotin*, ch. XXIV, p. 28, t. Ier, de la traduction des *Ennéades* par Bouillet.)

Quels furent précisément les travaux d'Apellicon de Téos à Athènes, de Tyrannion le grammairien et d'Andronicus de Rhodes, le Péripatéticien, à Rome? C'est un problème sur lequel il est presque impossible de rien savoir. Le peu que Strabon nous apprend sur Apellicon n'est pas fait pour nous donner une bien haute idée de son savoir. Apellicon aimait passionnément les livres; c'était là son seul mérite, et il paraît qu'il pouvait les payer fort cher pour satisfaire sa passion; mais les copies qu'il fit faire sur les originaux d'Aristote et de Théophraste étaient des plus fautives.

Tyrannion, le grammairien, est un personnage beau-

coup plus connu, et, autant qu'on peut en juger, beaucoup plus éclairé. Cicéron, qui était lié avec lui, en parle souvent dans ses Lettres, non sans estime. Tantôt, il invoque son concours pour un ouvrage de géographie qu'il méditait, sur le plan suivi par Ératosthène (*ad Atticum*, liv. II, lettre VI, p. 226, édit. de V. Le Clerc, in-18); tantôt, il le loue de l'ordre admirable qu'il a su mettre dans la Bibliothèque dont Cicéron lui avait confié le rangement à Antium (*id.*, IV, lettre IV, p. 26, *ibid.*). D'autres fois, Cicéron se propose d'entendre, avec son ami Atticus, la lecture d'un ouvrage de Tyrannion (*id.*, XII, lettre II, p. 414); et il reproche à Atticus, qui admirait vivement l'ouvrage du grammairien, de ne l'avoir pas attendu pour jouir de la lecture en sa compagnie (*id.*, lettre VI, p. 424). Cicéron ajoute, sans désigner précisément le sujet de cet ouvrage, si fort apprécié par Atticus, que ce sujet était assez mince. Mais l'admiration d'un homme qui avait tant de goût, lui est une garantie que ce travail est excellent en son genre; et Cicéron n'hésite pas à demander qu'on le lui envoie, pour qu'il puisse le lire tout à l'aise. Enfin Cicéron, qui a chez lui le fils de Quintus, son frère, fait donner à l'enfant, qui est son neveu, des leçons par Tyrannion, et il se loue des progrès que le grammairien fait faire au petit garçon sous ses yeux (*Lettres à Quintus*, liv. II, lettre IV, p. 120). On peut ajouter que Tyrannion était d'Amisos, ville du royaume du Pont, peu éloignée d'Amasée, où Strabon était né. Strabon rappelle qu'il avait étudié la philosophie avec deux de ses condisciples, Boëthus de Sidon et Diodote, frère de Boëthus, et

selon toute apparence, c'était sous la conduite de Tyrannion, leur professeur commun (Strabon, liv. XVI, ch. xxiv, p. 645, édit. Firmin-Didot); car, en parlant d'Amisos, sur le Pont-Euxin, il nous apprend que cette ville était la patrie de son maître, le grammairien Tyrannion. (Strabon, liv. XII, ch. iii, p. 469, édit. Firmin-Didot.)

Quoi qu'il en soit, on doit regretter de ne pas connaître mieux la nature des travaux de Tyrannion sur la *Métaphysique*. On ne peut pas douter que ses études ne fussent très-sérieuses et très-savantes. Quel en fut le résultat? C'est là un point resté tout à fait obscur; et on ne saurait l'éclaircir qu'à l'aide de conjectures, qu'il est plus prudent de ne pas risquer.

Quant à Andronicus de Rhodes, ce que nous en disent Plutarque et Porphyre est fait pour piquer notre curiosité plus que pour la satisfaire. Outre les copies qu'il publia des ouvrages d'Aristote, il dressa des *Index;* et il répartit les manuscrits selon la conformité des matières. Ces *Index,* ces tables dressées par lui étaient toujours en usage au temps de Plutarque, qui semble en parler comme s'il les avait sous les yeux. L'arrangement qu'Andronicus introduisit dans les ouvrages d'Aristote, quel était-il? Nous ne le savons pas; mais, sans hasarder une hypothèse téméraire, on peut admettre que la disposition actuelle de toutes les œuvres du philosophe vient d'Andronicus, au moins en très-grande partie, et que la *Métaphysique* notamment nous est arrivée telle qu'il la connut et l'arrangea, avec ses défauts d'incohérences, de répétitions, et d'emprunts à d'autres ouvrages. D'Andro-

nicus de Rhodes à Alexandre d'Aphrodise, il y a trois siècles environ; et rien ne donne à penser que, durant cet intervalle, aucun changement ait été introduit par personne dans la composition de la *Métaphysique*. Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise a fixé le texte d'une manière définitive, et lui a donné une sorte de caractère sacré, pour tous les disciples du Péripatétisme. Alexandre se plaint assez souvent de l'obscurité de l'ouvrage qu'il explique; mais il ne cherche pas à y mettre un ordre meilleur; il se contente de celui que la tradition lui a transmis, et il le respecte scrupuleusement.

Pour rencontrer un jugement plus sévère et plus juste, il faut descendre jusqu'au VI[e] siècle. Asclépius de Tralles, élève d'Ammonius, fils d'Hermias, se prononce sur la composition de la *Métaphysique* plus nettement qu'aucun de ses prédécesseurs; et aujourd'hui même, instruits comme nous le sommes par tant de travaux, il ne nous serait guère possible d'en parler mieux. Après avoir parcouru les titres divers qu'a reçus l'ouvrage d'Aristote, y compris le titre de *Métaphysique*, Asclépius ajoute :

« Quant à la manière dont cet ouvrage est composé, « on peut dire qu'il n'a pas été rédigé comme le sont « les autres traités d'Aristote; il ne semble pas en « avoir la régularité et l'enchaînement habituels. En « ce qui regarde la suite des pensées, il laisse parfois « à désirer; et des morceaux entiers tirés d'ouvrages « étrangers y ont été introduits. Enfin, il y a de fré- « quentes répétitions. On cherche à excuser ce dé- « sordre, et l'excuse n'est pas sans valeur, en disant

« qu'Aristote, après avoir écrit le présent ouvrage,
« l'avait envoyé à Eudème de Rhodes, son ami. Eudème ne jugea pas à propos de publier une œuvre
« de cette importance dans l'état où elle se trouvait.
« Plus tard, Eudème mourut, et quelques parties du
« livre furent détruites. Les philosophes postérieurs
« à Eudème n'osèrent pas y rien ajouter de leur
« chef; et comme l'ouvrage presque entier était défectueux et ne rendait pas assez complètement la pensée de l'auteur, ils comblèrent les lacunes par des
« emprunts faits à ses autres ouvrages, raccordant
« le tout du mieux qu'il leur fut possible. » (Voir les scholies sur la *Métaphysique*, édit. de l'Académie de Berlin, t. II, p. 519, b, 33.)

Il est à présumer qu'une opinion aussi ferme sur la composition de la *Métaphysique* appartient à l'École plutôt encore qu'à Asclépius lui-même, qui n'est qu'un élève, écho docile de ses maîtres. Cette appréciation si vraie devait s'être formée peu à peu, par suite des études incessantes dont l'œuvre du philosophe était l'objet. On l'avait d'abord admirée sans réserve, et l'on peut voir qu'Alexandre d'Aphrodise ne va pas au-delà de quelques remarques timides sur l'obscurité de certains passages, ou sur l'incorrection de certaines leçons. Mais les esprits devenaient plus indépendants à mesure qu'ils regardaient de plus près ce monument grandiose et informe, et qu'essayant d'en pénétrer les profonds détours, ils s'apercevaient que ce labyrinthe est sans issue. Le jugement qu'a porté Asclépius doit être également le nôtre; et il restera désormais celui de la libre critique, respectueuse mais

clairvoyante, signalant des défauts trop évidents, qui ne sont pas attribuables à l'auteur, mais qui sont les effets regrettables de la mort, du hasard et du temps.

Dans toutes les considérations qui précèdent, nous avons négligé à dessein les preuves intrinsèques que la *Métaphysique* semble renfermer de son authenticité et de sa composition. Nous avons aussi négligé les preuves qui peuvent s'appuyer sur les citations que la *Métaphysique* fait d'autres ouvrages d'Aristote, ou sur les citations que d'autres ouvrages d'Aristote font de la *Métaphysique*.

Les preuves intrinsèques sont les références que contient la *Métaphysique* elle-même, et qui se rapportent soit à des théories antérieures que l'auteur rappelle, soit à des théories postérieures qu'il annonce à l'avance. Elles sont très nombreuses, puisque, de compte fait, elles sont une cinquantaine au moins. En général, elles sont exactes, bien que quelquefois l'auteur oublie ses promesses, et n'y soit pas toujours très fidèle ; mais, la plupart du temps, il les tient. Ses souvenirs non plus ne le trompent guère ; mais, comme on doit le penser, ces références n'ont jamais toute la précision et toute la netteté que nous pourrions désirer, et que nous sommes habitués à porter aujourd'hui dans les recherches philologiques. L'indication est toujours générale, et celle qui est fournie au lecteur ne spécifie jamais ni le livre, ni le chapitre, ni, à plus forte raison, le paragraphe. Mais, quelque imparfaites que soient ces soudures, elles attestent que des efforts multipliés ont été faits pour relier,

autant que possible, les parties disjointes d'une construction trop peu solide. Pourtant, en voulant faire croire que l'ouvrage avait reçu d'Aristote la forme qu'il nous offre maintenant, les antiques éditeurs, soit Apellicon, soit Tyrannion, soit Andronicus de Rhodes ou tout autre, sont allés beaucoup trop loin, et il serait bien imprudent de les suivre sur ce terrain. L'analyse des quatorze livres de la *Métaphysique* faite plus haut a démontré surabondamment que ce n'était pas là une composition régulière, à quelque faible degré que ce fût. Les références même ont d'autant moins de valeur qu'elles sont plus nombreuses. On les conçoit jusqu'à un certain point de la part des scholiastes ; mais on ne saurait admettre qu'elles puissent venir de l'auteur. En admettant même, comme nous le faisons avec une pleine conviction, que tous les morceaux et tous les fragments sont d'Aristote, il en sentait lui-même trop clairement l'imperfection et le désordre pour essayer de les réunir en un seul corps. Un commentateur a pu se hasarder dans une entreprise scabreuse, où l'engageait le respect universellement ressenti pour un puissant génie, dominateur de l'École, et où l'engageait peut-être aussi son amour-propre d'éditeur. Les renvois accumulés cachaient dans une certaine mesure la dislocation du tout pour des yeux trop crédules. Mais quant à nous, nous ne pouvons pas nous y méprendre ; nous ne sommes pas auditeurs d'Alexandre d'Aphrodise ou de Simplicius, et nous affirmons que les citations ne sont pas d'Aristote, parce qu'elles supposent que la *Métaphysique* formait un ensemble systématique qu'elle ne pré-

sente pas réellement, et qu'elle présentait certainement à l'auteur moins encore qu'à personne.

C'est presque avec la même réserve qu'il faut accepter les citations que la *Métaphysique* contient d'autres ouvrages aristotéliques. Ces citations sont moins nombreuses que les premières; mais on peut en compter jusqu'à vingt à peu près. Parfois, ces indications sont formelles; et c'est ainsi que la *Physique* est citée jusqu'à cinq fois dans le seul premier livre, et autant de fois peut-être dans les livres suivants. La *Morale à Nicomaque* et les *Derniers Analytiques* y sont mentionnés chacun une fois. D'autres indications plus vagues ne nomment pas précisément les ouvrages; mais elles les désignent suffisamment pour que le doute ne soit pas permis. Il n'est pas possible d'ailleurs d'en tirer des renseignements de quelque importance, sur la composition et l'authenticité de la *Métaphysique*.

Reste la troisième espèce de citations, c'est-à-dire les citations de la *Métaphysique* dans d'autres ouvrages d'Aristote, reconnus pour parfaitement authentiques. Ces citations seraient peut-être les plus décisives de toutes; mais ici encore on peut élever les mêmes doutes que plus haut. Aristote ne peut pas avoir personnellement cité la *Métaphysique,* et cela pour deux raisons : la première, c'est que le nom de *Métaphysique* lui est étranger, puisque ce nom n'est venu en usage que longtemps après lui; la seconde raison non moins forte, c'est qu'Aristote n'a pu citer un ouvrage qu'il n'a point composé, et qui n'a pris quelque consistance que sous la main de ses successeurs, à la dis-

tance de plusieurs siècles. Seulement il se peut que, dans cet amas de fragments qui forment la *Métaphysique*, il s'en trouve auxquels Aristote a pu quelquefois faire allusion. Mais ceci même, en supposant que ce fût prouvé positivement, n'aurait pas grande importance. L'authenticité de la *Métaphysique* est manifeste et même indiscutable, pour tous ceux qui se sont familiarisés avec le style du philosophe. Une citation de plus ou de moins de quelqu'un de ces fragments, à quoi servirait-elle? Si la *Métaphysique* est bien certainement d'Aristote, ce qui n'est pas de lui, c'est la réunion violente de tous ces matériaux, qui pouvaient bien être destinés à un seul et même ouvrage, mais qui n'ont jamais été rangés dans un cadre méthodique, par la main qui les avait produits.

Nous pouvons donc laisser de côté comme presque entièrement inutiles toutes les citations, soit de la *Métaphysique* elle-même par elle-même, soit d'autres ouvrages d'Aristote par la *Métaphysique*, soit aussi de la *Métaphysique* par d'autres ouvrages. Toutes ces concordances, même quand elles sont exactes, n'ont qu'un très-faible intérêt, parce qu'elles ne proviennent que des scholiastes, et que l'auteur sans doute n'y est pour quoi que ce soit.

Une dernière question qu'il convient de ne point passer tout à fait sous silence, c'est celle qui concerne le mot même de *Métaphysique*. On sait qu'il n'appartient point au philosophe, et que pour lui la science générale qu'il cherche et qu'il définit si bien, s'appelle la Philosophie première ou la Théologie. C'est une de ces deux dénominations qu'il aurait fallu con-

server, d'abord parce qu'elles viennent d'Aristote, et ensuite parce qu'elles sont les plus justes. Un autre nom a prévalu, et il serait trop tard désormais pour protester contre l'usage qui a en sa faveur une tradition respectable par son ancienneté. Cette tradition doit remonter tout au moins jusqu'à Andronicus de Rhodes. Il paraîtrait qu'après avoir mis en ordre les autres ouvrages d'Aristote et notamment la *Physique*, il trouva une masse de fragments presque sans suite, qui se rapportaient tous plus ou moins directement à la Philosophie première ; il les rassembla ; et, pour indiquer la place qu'il leur assignait dans son classement, plutôt encore que pour leur appliquer un nom commun, il les intitula : « Morceaux qui viennent après la Physique », ou pour traduire littéralement : Métaphysique. Peut-être aussi ce mot équivoque de Métaphysique répondait-il, dans la pensée d'Andronicus, à une classification qui n'avait plus un sens exclusivement matériel. Au-dessus de l'étude de la nature, qui ne comprend que des phénomènes observables à nos sens, s'ouvre une étude plus générale et plus relevée qui dépasse la Physique, et qui mérite le nom de Métaphysique, par lequel on la recommande à l'attention et au respect des hommes. C'est là pour nous désormais la signification vraie du mot de Métaphysique ; elle est à nos yeux ce que la Philosophie première était pour Aristote, la science des principes et des causes, s'adressant d'abord aux choses de la nature et à la réalité sensible, mais ensuite les dépas sant, pour s'élever, dans la mesure où cette ambition est permise à l'homme, jusqu'à la cause première, in-

finie, immuable, éternelle, de l'univers entier, jusqu'à l'intelligence divine elle-même. Telle est la portée de la Métaphysique en général, et spécialement de celle d'Aristote.

Mais il est temps de résumer toute cette dissertation; et les conclusions qu'on en doit tirer peuvent être exprimées en deux mots :

Oui, la *Métaphysique* d'Aristote est dans un désordre absolument irrémédiable.

Oui, ce monument, quelque irrégulier qu'il soit, est parfaitement authentique; et tel qu'il est, il appartient bien, dans son ensemble, à qui on l'attribue.

A toutes les preuves qu'on a précédemment données, ajoutons-en deux encore, sur lesquelles il est bon que l'esprit du lecteur s'arrête en dernier lieu. Les théories exposées d'un bout à l'autre de cette œuvre sont en un constant accord avec les théories connues du philosophe; et cette ressemblance, qui va jusqu'à l'identité dans presque tous les cas, est un témoignage considérable. Sans doute un écrivain postérieur aurait pu s'inspirer d'Aristote et l'imiter; mais ici il n'y a pas trace de ces faiblesses qui trahissent toujours l'imitation la plus habile. Partout, si ce n'est dans deux ou trois chapitres, éclate une puissante originalité, qui ne nous laisse pas un seul instant d'hésitation. Et puis, dans tout le cours de la *Métaphysique*, nous retrouvons perpétuellement la réfutation de la théorie des Idées; et cette réfutation semble être le but principal, ou la passion, de l'auteur. Il n'y a qu'un contemporain de Platon, et son rival, qui pût mettre une telle âpreté à cette critique incessante.

Que l'on veuille bien peser cet argument ; il n'y en a guère de plus fort pour nous convaincre de l'authenticité de la *Métaphysique*. Enfin, si la *Métaphysique* n'est pas d'Aristote, de qui donc pourrait-elle être? Et l'heureuse Grèce aurait-elle à se flatter d'avoir produit, à côté d'Aristote, quelque autre génie aussi profond et aussi étendu ?

SOMMAIRES DES CHAPITRES

DES XIV LIVRES

DE LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE

LIVRE PREMIER

CHAPITRE PREMIER. — Origine de la philosophie; répartition des facultés entre les diverses classes d'animaux; rôle de la mémoire; supériorité de l'homme; l'expérience tirée de l'observation; citation de Polus; l'art et la science; débuts et progrès des arts; idée générale de la science, fondée sur des notions universelles; apparition successive des différentes sciences; naissance des mathématiques en Égypte; citation de la *Morale*; la sagesse ou philosophie; définition préliminaire de la philosophie, qu'on peut se représenter comme la science des principes et des causes.

CHAPITRE II. — Définition plus spéciale de la sagesse ou philosophie; idées qu'on se fait habituellement du sage ou philosophe, au nombre de quatre principales; analyse de chacune de ces idées; en résumé, la science des généralités est le but particulier de la philosophie; elle est la science des principes premiers et universels; ce n'est pas une science pratique, d'une utilité immédiate; elle est la dernière qui paraisse entre toutes les autres; citation de Simonide; grandeur et sublimité presque divine de cette science; elle cherche à savoir uniquement pour connaître la vérité.

CHAPITRE III. — La philosophie est l'étude des causes premières ou principes; quatre espèces de causes : la substance, la matière, l'origine du mouvement et le but final; citation de la *Physique;* les premiers philosophes s'attachèrent à l'idée de la matière; ils sont unanimes à cet égard; mais ils diffèrent

sur le nombre des principes; Thalès se prononce pour l'eau; les Théologues, Hippon, Anaximène et Diogène se prononcent pour l'air; Hippase et Héraclite, pour le feu; Empédocle admet les quatre éléments; insuffisance de ces systèmes, aboutissant tous à l'unité de l'Être; nécessité d'une recherche plus profonde, et d'une cause autre que la matière; Parménide la pressent; Anaxagore de Clazomène la trouve dans l'Intelligence; immensité de cette découverte; Hermotime de Clazomène.

Chapitre IV. — Hésiode et Parménide; puissance de l'Amour; Empédocle admet deux principes: l'Amour et la Discorde; citation de la *Physique;* insuffisance de tous ces systèmes; critique d'Empédocle; ses défauts et ses mérites; Anaxagore; Leucippe et Démocrite; leurs systèmes du plein et du vide; ils expliquent tous les phènomènes à l'aide de trois différences; résumé sur les deux causes, substance et mouvement.

Chapitre V. — Philosophie des Pythagoriciens; passionnés pour les mathématiques, ils font des nombres les principes des choses; leurs travaux sur l'harmonie musicale; ils appliquent le nombre à l'explication des phénomènes célestes; leurs hypothèses hasardées: l'Antichthôn; ils font du nombre la cause matérielle des êtres; théorie de quelques autres Pythagoriciens; la double série des dix principes opposés; Alcméon de Crotone, plus jeune que Pythagore; infériorité de son système; philosophie de l'unité, Parménide et Mélissus; Xénophane admet l'unité en Dieu; citation de la *Physique;* Parménide forcé de rompre son unité et de reconnaître deux causes; résumé de toutes les philosophies antérieures; mérites et défauts des Pythagoriciens.

Chapitre VI. — Philosophie de Platon; ses rapports avec les Pythagoriciens, Héraclite et Cratyle; influence de Socrate sur Platon; la théorie des Idées sortie de ces influences diverses; exposition de cette théorie; comparaison de Platon et des Pythagoriciens; leurs différences. — Résumé des recherches antérieures; citation de la *Physique;* les philosophes anciens se sont attachés presque uniquement à la cause matérielle; ils ont traité à peine la question de l'essence et la

cause finale; exactitude de la théorie de l'auteur prouvée par cette histoire du passé; examen plus détaillé des opinions des philosophes sur les quatre causes.

Chapitre VII. — Critique des théories antérieures qui n'admettent qu'un seul principe, la matière; elles négligent les choses incorporelles, et elles ne tiennent compte, ni du mouvement, ni de l'essence des choses, ni des transformations des éléments entre eux; rôle de la terre dans ces théories: citation d'Hésiode; théories qui admettent plusieurs éléments; critique d'Empédocle; critique d'Anaxagore; critique des Pythagoriciens et de leur théorie des nombres; critique générale de la théorie des Idées de Platon; cette théorie multiplie inutilement les êtres sans expliquer la réalité; elle crée des homonymies sans substance réelle; elle se fonde sur des démonstrations insuffisantes et des définitions arbitraires; elle suppose entre les Idées et les Êtres un terme commun, qu'elle ne peut désigner; elle ne peut rendre compte du mouvement, ni même des idées prises pour exemplaires des choses; citation du *Phédon*; confusion des Idées avec les nombres; oubli du mouvement, des longueurs, des surfaces et des solides; les Idées ne peuvent servir à expliquer la science. Résumé général de cette critique des philosophies antérieures; citation de la *Physique*; conclusion.

LIVRE II

Chapitre premier. — Difficulté de découvrir le vrai, le progrès s'obtient par le concours des efforts réunis; la splendeur même des phénomènes éblouit notre esprit; reconnaissance due à tous ceux qui cultivent la science; chacun a son utilité particulière; la philosophie est la science spéculative de la vérité; elle est la plus vraie de toutes les sciences, parce que c'est par elle que les autres peuvent être vraies.

Chapitre II. — Nécessité absolue d'un premier principe en toutes choses; impossibilité d'une série infinie sous le rapport de la matière, du mouvement, du but final et de l'essence; double sens de l'idée de génération; simple succession dans le temps; conséquences fâcheuses de la doctrine qui admet la série infinie des causes.

CHAPITRE III. — De la méthode à suivre en philosophie et des diverses modes d'exposition; influence de l'habitude sur les auditeurs et les élèves; exemple des lois; les formules mathématiques; limites dans lesquelles il faut les employer; on ne doit pas confondre la science et la méthode qu'on y applique; méthode propre à l'étude de la nature.

LIVRE III

CHAPITRE PREMIER. — Utilité de bien poser les questions pour arriver sûrement aux solutions qu'on cherche; impartialité vis-à-vis de tous les systèmes; énumération des questions préliminaires; indication spéciale de quelques-unes des plus importantes, et notamment de la nature particulière des principes, selon qu'on les sépare des choses ou qu'on les trouve dans les choses mêmes.

CHAPITRE II. — Énumération des questions diverses qu'on doit se poser; de la multiplicité des sciences appliquées à l'étude des principes; caractère propre des mathématiques, auxquelles l'idée du Bien est étrangère; critique d'Aristippe; importance supérieure de la science qui s'occupe du but final et du bien dans les choses; des principes de la réalité, et des principes de la démonstration; c'est à une seule science de s'occuper de ces deux ordres de principes; des êtres étudiés en eux-mêmes et dans leurs attributs essentiels; des êtres en dehors des êtres sensibles; critique nouvelle de la théorie des Idées et de la théorie des êtres intermédiaires; conséquences insoutenables de ces deux théories, et spécialement de la dernière, qui mène au renversement de toutes les sciences.

CHAPITRE III. — Discussion nouvelle sur les genres; sont-ils les principes des choses? Ou les principes des choses ne sont-ils pas plutôt les éléments matériels dont les choses se composent? Arguments en sens contraires; les genres étant nécessaires à la définition, ils semblent devoir être pris pour principes; réponse à cette objection; l'Un et l'Être ne peuvent être des principes; les espèces ne peuvent pas davantage être des principes; en résumé, ce sont les genres les plus

élevés qui peuvent paraître des principes plus que tout le reste.

CHAPITRE IV. — Nouvelles objections en sens opposés pour et contre l'existence des genres indépendante et séparée des choses; conditions nécessaires de la science; il faut de l'universel et de l'éternel; de la diversité et de l'uniformité des principes, selon que les choses sont périssables ou impérissables; citation d'Hésiode; idées grossières qu'on se fait vulgairement des Dieux, considérés comme auteurs et principes des êtres; citations diverses d'Empédocle; ses contradictions; de la nature des principes; de l'Un et de l'Être pris pour la substance des choses; Platon et les Pythagoriciens; impossibilités de cette théorie; des rapports de l'Unité et de l'Être avec les Nombres; réfutation de Zénon sur l'indivisibilité de l'Un; son système conduit à l'absolu nihilisme; il ne peut expliquer, ni la multiplicité des êtres, ni les grandeurs.

CHAPITRE V. — De la nature des points, des lignes et des surfaces; on a essayé de les prendre aussi pour la substance des choses; opinions en sens contraires; en faire des substances réelles, c'est détruire toute idée de la substance, et aussi de la production et de la destruction des choses; les points, les lignes et les surfaces ne sont que des limites et des divisions, ainsi que l'instant.

CHAPITRE VI. — Retour à la critique de la théorie des Idées; nouveaux arguments contre et pour cette théorie, et sur la nature des êtres mathématiques; autres questions analogues sur la nature des principes, qui peuvent être, ou simplement possibles, ou absolument réels; de l'existence des Universaux; il n'y a que des êtres individuels.

LIVRE IV

CHAPITRE PREMIER. — De la science spéciale de l'Être considéré uniquement en tant qu'Être, avec ses attributs essentiels; cette science est distincte de toutes les sciences qui étudient l'Être sous un point de vue particulier.

CHAPITRE II. — Des acceptions différentes du mot Être; exem-

ples à l'appui de la science qui étudie l'Être en tant qu'Être; les sciences spéciales n'étudient que des espèces de l'Être; identité de l'Un et de l'Être; citation du *Choix des contraires;* une même science connaît les contraires opposés; différence de la négation et de la privation; réduction de toutes les oppositions à celle de l'unité et de la pluralité; rôle de la philosophie dans ces questions, à côté de la Dialectique et de la Sophistique; conclusion sur la science de l'Être considéré uniquement comme tel.

Chapitre III. — La science qui étudie l'Être dans toute sa généralité est celle aussi qui doit connaître les axiomes mathématiques; les sciences particulières n'ont point à expliquer les axiomes dont elles se servent; erreur du Physicien, excusable à certains égards; c'est à la philosophie de s'occuper des axiomes; importance du principe de contradiction, le plus général et le plus ferme de tous les principes; Héraclite.

Chapitre IV. — Défense du principe de contradiction; il est évident de soi et n'a pas besoin de démonstration; objections qu'on essaie de faire contre la vérité de ce principe; futilité de ces objections; méthode à suivre pour forcer l'adversaire à répondre directement à la question qu'on lui a faite; erreurs monstrueuses auxquelles aboutit cette doctrine, en détruisant toute idée de substance, et en réduisant l'Être et ses attributs à de simples qualités; limite nécessaire des attributs; il n'y a pas attributs d'attributs; confusion de toutes choses; l'affirmation et la négation sont également vraies et également fausses; critique de Protagore; critique d'Anaxagore; scepticisme universel; danger et fausseté de ce système; la pratique constante des choses de la vie démontre combien il est erroné; il y a quelque chose d'absolu dans le monde; il y a tout au moins du plus et du moins dans les choses; condamnation sévère du Scepticisme.

Chapitre V. — Critique de la doctrine de Protagore sur le témoignage de nos sens; objections diverses; erreur de Démocrite et d'Empédocle; citations de vers d'Empédocle et de Parménide; maxime prêtée à Anaxagore; Homère; Épicharme contre Xénophane; causes générales de leurs fâcheuses mépri-

ses; Héraclite et Cratyle; idée vraie qu'on doit se faire du changement; il n'est pas universel; du témoignage de nos sens; sa valeur propre et ses limites; impossibilité du Scepticisme et son absurdité; citation de Platon; il y a dans le monde, outre les objets sensibles, quelque chose d'immuable et de nécessaire.

CHAPITRE VI. — Suite de la critique du système de Protagore; principe de l'erreur sur laquelle il repose; tout n'est pas démontrable; tout n'est pas relatif dans le monde; concession que sont obligés de faire les partisans de cette théorie; insuffisance de cette concession; elle maintient la relativité universelle et détruit toute substance; incertitude du témoignage des sens; leurs variations dans un même individu, ou dans des individus différents; résumé des objections contre la théorié de l'apparence, et condamnation définitive de cette doctrine.

CHAPITRE VII. — Les contradictoires n'admettent point entre elles de moyen terme; définition de la vérité et de l'erreur; conséquences insoutenables qui sortent de la théorie de l'intermédiaire; double cause de cette erreur; différence entre les théories d'Héraclite et celles d'Anaxagore.

CHAPITRE VIII. — Erreurs des opinions exclusives soutenant, les unes, que tout est faux; les autres, que tout est vrai; Héraclite; opposition nécessaire des contradictoires, dont l'une des deux est absolument vraie; tout n'est pas en repos; tout n'est pas en mouvement; nécessité d'un premier moteur.

LIVRE V

CHAPITRE PREMIER. — Définition du mot Principe; sept acceptions diverses : le point de départ, le moyen pour faire le mieux possible, le début, l'origine, la volonté, l'art, la source de la connaissance. Les causes sont en même nombre que les principes; conditions communes à tous les principes; principes intrinsèques; principes extérieurs; exemples divers; le bien et le mal, principes de connaissance et d'action.

CHAPITRE II. — Définition du mot Cause. Quatre espèces de

causes : la matière, la forme, le mouvement et le but final; exemples divers de ces quatre sortes de causes. Une seule et même chose peut avoir plusieurs causes, le mot de Cause ayant des acceptions diverses; réciprocité des causes s'engendrant l'une l'autre; une même cause peut produire des effets contraires, selon qu'elle est présente ou absente; nouveaux exemples pour faire mieux comprendre les différences des quatre espèces de causes. Nuances diverses de toutes les causes, moins nombreuses qu'on ne croirait; causes supérieures; causes secondaires; causes directes; causes indirectes; Polyclète et la statue; causes en acte, causes en puissance, agissant effectivement ou pouvant agir; combinaison ou isolement des diverses causes; six causes accouplées deux à deux; différences de l'acte et de la puissance.

Chapitre III. — Définition du mot Élément; il désigne la partie indivisible des choses, ou la partie spécifiquement identique; éléments des corps; éléments des figures géométriques; éléments des démonstrations; sens dérivés du mot Élément; le petit, le simple sont des éléments; les Universaux le sont plus que la différence.

Chapitre IV. — Définition du mot Nature. Ce mot signifie la production et le développement des êtres, leur principe intrinsèque, leur mouvement propre, qu'ils tirent d'eux seuls, leur matière primordiale, leurs éléments, leur organisation initiale, malgré ce qu'en a dit Empédocle, qui nie cette organisation et ne reconnaît que mélange et séparation d'éléments; Nature signifie encore la matière première des êtres, leur espèce et leur forme, fin dernière de tout développement; enfin la Nature est la substance essentielle de tous les êtres doués d'un mouvement spontané.

Chapitre V. — Définition du mot Nécessaire. Il signifie coopération indispensable pour la vie ou l'existence de la chose; condition inévitable; contrainte ou violence; citations d'Événus et de Sophocle; l'idée de la nécessité s'applique surtout à un état de choses qui ne peut pas être autrement; nécessités secondaires; nécessité dans les démonstrations et dans le syllogisme; propositions nécessaires par elles-mêmes ou

par intermédiaires; il n'y a pas de nécessité pour l'éternel et l'immobile.

Chapitre VI. — Définition du mot Unité. Unité accidentelle et essentielle, de simple attribution ou d'essence; exemples divers pour expliquer l'unité ainsi comprise; unité de continuité; ensemble de choses réunies; définition de la continuité, et de l'unité particulière qu'elle peut former; continuité plus grande dans la ligne droite que dans la ligne courbe; unité d'espèce; unité de genre; termes plus ou moins compréhensifs pour représenter cette unité; unité de définition; unité par indivisibilité des choses; unité par identité de substance; unité d'ensemble et de composition des parties régulièrement ordonnées pour former un tout; unité prise pour mesure dans chaque genre; l'unité est toujours nécessairement indivisible; le nombre, le point, la ligne, la surface, le solide; subordination des termes entre eux, les inférieurs étant compris dans les supérieurs; rapports des unités entre elles. La pluralité est opposée à l'unité; aspects divers de la pluralité.

Chapitre VII. — Définition du mot d'Être; double sens de l'idée d'Être, indirect ou essentiel; les attributs de l'Être n'ont qu'un sens indirect et accidentel; les attributs d'attributs n'ont encore l'Être que plus indirectement; sens essentiel de l'idée d'Être; ce sens s'applique à toutes les catégories; énumération incomplète des catégories; l'idée d'Être confondue parfois avec l'idée de la vérité; double sens de l'Être pris sous tous les aspects; Être en simple puissance; Être en réalité effective et actuelle; exemples divers. Indication d'études ultérieures sur la puissance et sur l'acte.

Chapitre VIII. — Définition du mot de Substance; ce mot signifie d'abord les corps simples, les éléments; il signifie aussi les corps en général, les êtres individuels, sujets des attributs; la substance se confond avec l'essence intrinsèque des êtres, avec ce qui les constitue nécessairement; rôle du nombre, pris pour la substance; l'idée de substance est le fond de la définition; deux acceptions principales du mot de Substance : le sujet et la forme.

Chapitre IX. — Définition du mot Identité; premier sens du

mot d'Identique, pris indirectement par rapport aux attributs d'un même être; second sens du mot d'Identique appliqué à des êtres substantiels; signification du mot Autre; signification du mot Différent; signification du mot Semblable, et du mot Dissemblable; opposition de ces deux mots.

CHAPITRE X. — Définition du mot Opposé; contradiction, contraires, relatifs, privation et possession; définition spéciale du mot Contraire; quatre espèces diverses de contraires; contraires dérivés; nuances diverses de ces mots selon les nuances de l'Un et de l'Être; définition du mot Autre; acceptions diverses de ce mot; l'identité est le contraire de l'opposition.

CHAPITRE XI. — Définition des mots Antérieur et Postérieur; antériorité et postériorité de lieu; antériorité et postériorité de temps; antériorité et postériorité de mouvement, de puissance, d'ordre et de position; antériorité et postériorité relatives à la connaissance, selon la raison, ou selon le témoignage des sens; les modifications suivent sous ce rapport les sujets auxquels elles s'appliquent; antériorité résultant de l'indépendance; citation de Platon; le sujet est antérieur aux attributs; la puissance est antérieure à l'acte.

CHAPITRE XII. — Définition du mot Puissance ou Possibilité; premier sens du mot de Puissance; c'est le principe du changement produit sur un autre être; puissance signifie aussi la faculté de souffrir, ou la faculté d'achever une chose selon une volonté réfléchie; puissance confondue avec l'immuabilité; puissance d'action et de repos; puissance venant des qualités qu'on possède et de celles dont on manque; puissance du bien; impuissance opposée à la puissance; conditions de temps et de lieu. Puissance prise dans le sens de possibilité et d'impossibilité; définition de l'impossible; le contraire de l'impossible est nécessairement vrai; sens divers du mot Possible; la puissance en géométrie n'est qu'une expression métaphorique; résumé sur les mots de Puissance et de Possibilité; l'idée première de la puissance est la faculté de produire un changement quelconque.

CHAPITRE XIII. — Définition du mot Quantité; quantité entendue d'une manière générale; le nombre, la grandeur;

longueur, largeur, profondeur; quantités substantielles, quantités indirectes; nuances et modifications de la quantité; les quantités indirectes ne le sont que par les objets auxquels elles s'appliquent; comment le mouvement et le temps sont des quantités.

Chapitre XIV. — Définition du mot Qualité; la qualité est d'abord la différence qui caractérise substantiellement un être; idée de la qualité dans les êtres immobiles, et spécialement dans les nombres; nombres simples, nombres multiples; second sens du mot de Qualité, appliqué aux êtres qui changent et se modifient; rôle du bien et du mal, déterminant surtout les qualités dans les êtres animés et doués de libre arbitre.

Chapitre XV. — Définition du mot Relatif; relatifs sous le rapport de la quantité, comme les multiples et les sous-multiples; relatifs sous le rapport de l'action et de la souffrance; relatifs numériques, déterminés ou indéterminés; relatifs de puissance; relatifs de réalité et d'action; relatifs de temps; relatifs de privation; il n'y a pas de réciprocité entre les relatifs; un terme est relatif à un autre, sans que cet autre lui soit relatif à son tour; relatifs en soi; relatifs par dérivation de genre; relatifs indirects.

Chapitre XVI. — Définition du mot Parfait; parfait représente toujours quelque chose de complet, à quoi rien ne manque; perfection de temps; perfection de mérite; emploi métaphorique de ce mot appliqué au mal, quand le mal est complet; perfection relative à la fin des choses et à leur pourquoi; la mort et la fin des choses; perfection essentielle; perfection dérivée.

Chapitre XVII. — Définition du mot Terme; double sens du mot Terme; il peut être aussi bien le point de départ que le point d'arrivée; le Terme se confond avec le pourquoi et le but final; rapports et différences du Terme et du Principe.

Chapitre XVIII. — Définition de l'expression de En soi; elle signifie d'abord la forme et l'essence des choses; puis, leur matière et leur sujet; rapports de l'idée de En soi et de l'idée de Cause; application de cette expression à la position et au

lieu; application aux éléments essentiels de la définition; application au primitif du genre, et à ce qui n'a pas d'autre cause que soi.

CHAPITRE XIX. — Définition du mot Disposition.

CHAPITRE XX. — Définition du mot Possession ou État; premier sens dans lequel ce mot peut être pris; second sens de ce mot, qui se confond presque entièrement avec celui de Disposition; une simple partie de la chose suffit pour la caractériser de cette façon.

CHAPITRE XXI. — Définition du mot Passion; en un premier sens, c'est la qualité; en un autre sens, c'est la réalisation des qualités, surtout des mauvaises; passion peut avoir aussi le sens de malheur et de grande peine.

CHAPITRE XXII. — Définition du mot Privation; premier sens, absence d'une qualité qui n'est pas naturelle; second sens, absence d'une qualité de nature, relativement au temps, à la partie, à la condition, à la manière; privation signifie aussi l'ablation des choses; privations exprimées par des particules négatives; privation confondue avec la petitesse de la chose, sa difficulté, ou sa mauvaise disposition; sens vrai du mot Privation.

CHAPITRE XXIII. — Définition du mot Avoir; d'abord l'idée d'Avoir peut se confondre avec l'idée d'action; dans un second sens, Avoir signifie Servir de réceptacle; Avoir signifie aussi la contenance; Avoir dans le sens de soutenir, ou dans le sens de tenir en cohésion; significations du mot Être correspondant à celle du mot Avoir.

CHAPITRE XXIV. — Définition du mot Provenir; ce mot peut se rapporter à la matière ou au mouvement; il se rapporte aussi au composé et à ses parties; ou bien à l'inverse, il se rapporte aux parties qui forment le tout; Provenir se rapporte enfin à l'origine et au temps.

CHAPITRE XXV. — Définition du mot Partie; partie signifie, en général, une division d'une quantité quelconque; en particulier, la division qui mesure exactement le tout; le mot de Partie peut être pris sans aucun rapport à la quantité; parties du genre, parties de l'espèce, parties de la définition.

Chapitre XXVI. — Définition du mot Tout; double sens de ce mot, pris au sens numérique, ou au sens de totalité; le contenant et l'universel; le continu et le fini; emploi simultané des deux sens du mot Tout dans certains cas; exemples divers pour éclaircir ces expressions et leurs nuances.

Chapitre XXVII. — Définition du mot Mutilé ou incomplet; ce mot ne s'applique pas indifféremment à une quantité quelconque; conditions de l'application régulière de ce mot; position essentielle des parties; continuité et choix spécial des parties; exemples d'une coupe, de l'ablation d'un membre, et de la calvitie.

Chapitre XXVIII. — Définition du mot Genre; le genre est d'abord la succession continue d'êtres de même espèce, l'auteur de la race étant un homme ou une femme; idée commune appliquée à plusieurs espèces; le genre dans les définitions est la notion essentielle; en résumé, le mot de Genre a trois sens principaux ; conditions qui constituent la différence de genre; chaque catégorie forme un genre particulier de l'Être.

Chapitre XXIX. — Définition du mot Faux; deux sens, où le mot Faux indique ce qui ne peut pas être et ce qui n'est pas; fausseté d'un tableau; fausseté d'un rêve; définition fausse; citation d'Antisthène; fausseté appliquée au mensonge; citation et réfutation de l'*Hippias*; théorie insoutenable qui y est exposée sur la volonté dans l'homme faux.

Chapitre XXX. — Définition du mot Accident; l'accident est toujours dans un autre; il n'est ni nécessaire ni habituel; le trésor trouvé en faisant un trou; l'accident n'a pas de cause déterminée; c'est un effet du hasard; la tempête poussant à Égine, ou la violence des pirates y conduisant, sans qu'on veuille y aller; autre sens du mot Accident; l'attribut d'une chose peut être même éternel, sans faire partie de l'essence; exemple du triangle.

LIVRE VI

Chapitre premier. — Retour à la Philosophie première, qui étudie l'Être dans toute sa généralité; différence avec les scien-

ces qui ont un objet spécial; elles admettent toutes l'existence de leur objet, soit sur le témoignage des sens, soit par hypothèse; procédé ordinaire de la Physique; l'objet qu'elle étudie est toujours plus ou moins matériel, mobile et non isolé; triple division des sciences; procédé ordinaire des Mathématiques, qui étudient l'immobile, mais un immobile qui est encore matériel; l'objet de la Théologie ou Philosophie première est l'immobile, éternel et séparé de la matière; nécessité et supériorité de la Philosophie première.

Chapitre II. — Nuances diverses du mot d'Être; être en soi, être par accident; analyse et définition de l'accident; exemples de l'architecture et de la géométrie; citation de Platon, critiquant justement les Sophistes; l'accident se rapproche beaucoup du Non-être; nécessité d'étudier l'accident, pour démontrer qu'il n'y a pas pour l'accident de science possible, et que la science ne s'adresse qu'à ce qui est toujours, ou dans la plupart des cas; le froid, dans la Canicule, est un accident, parce que c'est contraire à l'ordre habituel des choses; autres exemples de l'accident; les choses éternelles, ou du moins les plus habituelles, sont l'objet de la science; et c'est là ce qui fait qu'il n'y a pas de science pour l'accident.

Chapitre III. — Tout n'est pas nécessaire dans le monde; il y a des causes nécessaires; mais il y en a qui ne le sont pas; et il y a des causes indéterminées de l'accidentel et du fortuit. De l'Être considéré en tant que vrai ou faux; ce caractère résulte toujours en lui d'une simple vue de l'esprit, qui combine ou divise les choses; il n'y a pas à étudier l'Être en tant qu'accidentel; retour à la véritable étude de l'Être considéré uniquement en tant qu'Être; annonce de quelques autres recherches postérieures.

LIVRE VII

Chapitre premier. — Véritable sens du mot d'Être; l'Être considéré en lui-même et dans ses attributs; l'Être est d'abord indispensable, et les modes de l'Être ne viennent qu'à la suite; la catégorie de la substance, ou de l'individuel, est la première de toutes, et les autres s'appuient sur celle-là; l'Être

premier est la substance, qui a la priorité en définition, en connaissance, en temps et en nature; la substance seule est séparable; les autres catégories ne le sont pas; la question de l'Être, si ancienne et si controversée, se réduit à celle de la substance.

CHAPITRE II. — La Substance se manifeste surtout dans les corps naturels; les animaux, les plantes, le feu, l'eau, la terre, le ciel avec les étoiles, le soleil et la lune sont des substances; questions à se poser; opinions diverses des philosophes; Platon et Speusippe; les Idées et les nombres considérés comme principes des substances; méthode à suivre dans cette étude; énumération des problèmes.

CHAPITRE III. — Quatre sens du mot Substance : Essence, Universel, Genre et Sujet; analyse du sujet; la matière et la forme; le composé qu'elles constituent en se réunissant; la substance n'est jamais un attribut; c'est elles qui reçoit tous les attributs; elle ne peut se confondre avec la matière, non plus qu'avec le composé résultant de la matière et de la forme; analyse de la forme; théorie des substances sensibles annoncée.

CHAPITRE IV. — Retour sur l'idée de Substance; condition générale de la science; sens absolu de l'expression : En soi; différences de la catégorie première, de la substance, et des autres catégories; définition de l'Être pris individuellement et en lui-même, ou pris avec une modification quelconque; la définition s'applique surtout aux substances; il ne faut pas la confondre avec la simple appellation; elle s'adresse toujours au primitif; l'Être est surtout dans la catégorie de la substance; mais il est aussi dans les autres d'une façon déterminée; le Non-Être lui-même Est, mais à l'état de Non-être; les autres catégories n'ont d'Être que par homonymie; objet primitif et essentiel de la définition; unité absolue de l'être qu'elle fait connaître.

CHAPITRE V. — De la définition appliquée à des termes complexes; exemple de l'idée de Camus, qui implique nécessairement l'idée de Nez; l'idée de mâle ou de femelle implique nécessairement celle d'animal; et l'idée d'impair, celle de nombre; difficulté de la définition dans ces cas; il n'y a de

définition véritable que pour les substances; pour les autres catégories, il faut toujours recourir à une addition quelconque; le mot de Définition ne peut avoir qu'une seule signification; il s'applique, ainsi que l'essence, aux substances seules, ou du moins plus qu'à tout le reste, et d'une manière primitive et absolue.

Chapitre VI. — De l'identité de l'essence d'une chose avec la chose même; distinction nécessaire de la chose et de ses attributs; objection contre la théorie des Idées; impossibilité de la science dans ce système, et destruction nécessaire des êtres; identité de l'Être en soi et de quelques-uns de ses attributs essentiels; ne pas créer inutilement des êtres qui n'ont rien de réel; il faut prendre garde d'aller à l'infini; la définition de l'Être et celle de ses attributs essentiels sont identiques; réponse aux objections sophistiques. Résumé.

Chapitre VII. — Les phénomènes sont de trois espèces, selon que la nature, l'art ou le hasard les produisent; phénomènes naturels; phénomènes que l'art produit; conception de l'esprit nécessairement antérieure à la production de la chose; succession de raisonnements dans l'esprit du médecin avant d'agir; cette conception s'adresse précisément à l'essence des choses; idée des phénomènes que produit le hasard; pour tout phénomène, il faut toujours admettre quelque chose de préexistant; la notion de matière est presque toujours impliquée dans la définition; appellation des choses dérivée du nom de celles d'où elles sortent; exemples divers de la statue et de la maison; cette dérivation est indispensable pour expliquer la notion de changement.

Chapitre VIII. — Tout phénomène est soumis à deux conditions : la cause et la matière; exemple de la sphère d'airain; la forme ne se produit pas à proprement parler, parce qu'il faudrait qu'elle fût distincte de l'objet dont elle est la forme; elle n'existe jamais que dans cet autre objet, c'est-à-dire, dans la matière à laquelle on donne une figure nouvelle; objections contre la théorie des Idées; elles n'expliquent pas la production des êtres; elles ne font que l'obscurcir; il suffit d'un être qui engendre pour comprendre l'être engen-

dré, même quand le cas n'est pas conforme à la nature; le cheval et le mulet; différence de la matière; identité de l'espèce.

CHAPITRE IX. — Certaines choses peuvent être indifféremment le produit de l'art ou le produit du hasard; d'autres ne le peuvent pas; explication de cette différence, qui tient à la matière des choses, douée ou privée d'un mouvement propre, ou de telle espèce particulière de mouvement; homonymie des causes productives avec l'être produit; comparaison avec les syllogismes; action du germe analogue à celle de l'artiste; pour une production quelconque, il faut toujours une matière et une forme préexistantes; condition spéciale de la catégorie de la substance.

CHAPITRE X. — Rapport de la définition du Tout à la définition des parties; question de l'antériorité du Tout ou des parties; sens divers du mot Partie; la partie est, d'une manière générale, la mesure de la quantité; union de la matière et de la forme pour composer l'être réel; dans la définition, c'est la forme qu'on exprime et non la matière; exemples divers: la ligne, la syllabe, l'angle droit. — Nouvelle exposition des mêmes théories; parties de la définition qui sont antérieures au défini; parties qui y sont postérieures; exemple de l'angle aigu, qui implique la notion de l'angle droit; le cercle et ses segments; exemple de l'âme dans l'être animé; elle est antérieure à l'animal, ou tout entière, ou par quelques-unes de ses parties; fonctions du cœur et du cerveau, essentielles à la notion de l'être animé, et comprises dans sa définition; il n'y a pas de définition pour les individus; il n'y a pour eux que le témoignage des sens; obscurité de la matière; la matière se distingue en matière sensible et en matière intelligible; le Tout n'est pas antérieur à ses parties d'une manière absolue; résumé de la question, et solution générale.

CHAPITRE XI. — Des parties de la définition et de la forme; importance de cette discussion; distinction des parties matérielles et des parties non matérielles; abstraction des parties matérielles; objection contre la théorie des Idées et contre les Pythagoriciens, qui réduisent tout à l'unité;

erreur du jeune Socrate dans la définition de l'animal; définition de l'homme composé de l'âme et du corps; il n'y a pas de substance séparée des substances sensibles; du rôle de la Physique, qui peut aussi, dans une certaine mesure, s'occuper des définitions; il lui importe de savoir ce que sont les choses en elles-mêmes; dans la définition de l'essence, il n'y a plus de matière, parce que la matière elle-même est toujours indéterminée; résumé de cette partie de la théorie.

Chapitre XII. — Théorie de la définition, destinée à compléter celle des *Analytiques;* de l'unité que forme la définition; comment se forme cette unité; définition par la méthode de division; exemple de la définition de l'animal; divisions successives des différences qu'il présente; la dernière différence de la chose est son essence et sa définition; répétitions inévitables; ligne directe des divisions successives; divisions indirectes et accidentelles; la définition est la notion des différences; impossibilité d'intervertir l'ordre où les divisions se succèdent; résumé de cette première théorie.

Chapitre XIII. — Théorie de l'universel et du rôle qu'il joue dans la définition; l'universel ne peut jamais être une substance; c'est un terme commun, et c'est un attribut; de la présence de l'universel dans la définition; il paraît être une qualité plutôt qu'une substance; la substance ne peut être composée de plusieurs substances actuelles; elle peut l'être de substances qui seraient à l'état de simple puissance; citation et approbation d'une théorie de Démocrite; les atomes, selon lui, sont les substances. Objection contre la théorie précédente; il n'y a plus de définition possible pour quoi que ce soit, si la définition est indécomposable; annonce d'une étude ultérieure de cette question.

Chapitre XIV. — Critique de la théorie des Idées; les Idées ne peuvent pas être des substances; l'universel ainsi conçu aurait simultanément les contraires; l'Idée se multiplie à l'infini, avec les individus même dans lesquels on la trouve; objections diverses contre les Idées; impossibilités plus graves encore si l'on applique cette théorie aux choses sensibles.

CHAPITRE XV. — La substance peut s'entendre tout à la fois de la notion de l'objet et de sa matière réunies, ou de sa notion pure et immatérielle; il n'y a, ni définition, ni démonstration pour les substances sensibles; raison de cette impossibilité; il n'y a ni science ni définition du particulier, quand bien même le particulier est éternel; définition du soleil prise pour exemple; on se trompe en croyant le définir quand on ne fait qu'ajouter à sa notion des épithètes, qui n'éclaircissent rien; critiques diverses contre la théorie des Idées; impossibilité absolue de définir les Idées prises individuellement; on s'en convaincrait aisément en essayant d'en faire une définition régulière.

CHAPITRE XVI. — Il ne faut pas confondre les substances véritables et actuelles avec celles qui ne sont qu'à l'état de simple possibilité; cette confusion pourrait s'appliquer surtout aux parties des animaux; l'Un et l'Être ne sont pas la substance; les Universaux le sont encore moins; objections diverses contre la théorie des Idées; éternité des Astres, que perçoivent nos sens et qu'affirme notre raison.

CHAPITRE XVII. — Exposition nouvelle de l'idée de la substance; théorie spéciale de l'auteur; la substance est à la fois principe et cause; il faut admettre préalablement l'existence de la chose, avant de rechercher ce qu'elle est; ce qu'elle est se distingue de la chose même; la vraie recherche est celle de la cause; la cause peut être, ou le but auquel la chose est destinée, ou le principe initial du mouvement; au fond, cela revient toujours à rechercher la cause de la matière; exemples divers; composition de la chair; composition de la syllabe; les éléments de la chair, les lettres de la syllabe, subsistent même après que la chair et la syllabe ne subsistent plus; ce quelque chose qui forme la syllabe et la chair est la substance; ce n'est pas un élément, ni un composé d'éléments; à un certain point de vue, la nature pourrait être prise pour la substance des choses, comme l'ont cru quelques philosophes.

LIVRE VIII

CHAPITRE PREMIER. — Conséquences et résumé de ce qui précède; substances admises par tous les systèmes : les corps simples de la nature, les plantes, les animaux, le ciel, etc.; quelques philosophes y joignent les Idées et les êtres mathématiques; des substances sensibles; matière et forme; composé résultant de l'une et de l'autre; explication détaillée de ce qu'il faut entendre par Sujet; citation de la *Physique*.

CHAPITRE II. — De la substance sensible; Démocrite ne reconnaît que trois différences dans les choses; il y en a bien davantage; énumération de quelques différences des choses; la substance a tous ces aspects divers; et cependant elle ne se confond pas avec ses différences; l'acte des choses diffère en même temps que la matière; exemples de quelques définitions : un seuil de porte, une maison, un accord musical; exemple d'une définition matérielle; exemple d'une définition relative à l'acte même de la chose et à sa forme spécifique; définitions d'Archytas réunissant les deux caractères; définition du temps serein; définition du calme de la mer; résumé de cette discussion; distinction des trois éléments de la substance : la matière, la forme, et le composé réel résultant des deux.

CHAPITRE III. — Incertitude sur la signification du nom des choses, qui peut exprimer la substance seule, ou la substance mêlée à la matière; exemples divers de cette incertitude; de la substance des choses périssables; elle est inséparable de ces choses; la nature est plutôt leur substance; réfutation des théories de l'école d'Antisthène sur l'impossibilité de définir quoi que ce soit; on peut toujours définir la substance concrète; comparaison de la définition et du nombre; leurs rapports et leurs différences; critique de quelques théories.

CHAPITRE IV. — De la substance matérielle; chaque chose a sa matière propre; exemple du phlegme dans le corps humain; une chose peut venir d'une autre de plusieurs façons; nécessité absolue de certaine matière pour certains objets; une

scie ne peut être, ni en bois, ni en laine; pour la cause des phénomènes, il faut distinguer les acceptions diverses du mot Cause; exemple de la cause matérielle de l'homme; des substances naturelles et éternelles; souvent elles n'ont pas de matière; cause de l'éclipse de lune; phénomène du sommeil.

CHAPITRE V. — Tous les contraires ne peuvent pas venir les uns des autres; il y a des choses sans matière; de la matière des contraires et de son rapport à chacun d'eux; rapports de l'eau au vin et au vinaigre; loi de la transformation intermédiaire de l'un des contraires, avant qu'il ne passe à son contraire opposé; rapports du vivant et du mort; passage de l'un à l'autre, comme la nuit vient du jour; le vinaigre redevient eau avant de devenir vin.

CHAPITRE VI. — De l'unité des définitions et des nombres; la cause spéciale de l'unité de la définition, c'est l'unité même du défini; exemple de la définition et de l'unité de l'homme; critique de la théorie des Idées, qui ne peut pas fournir une définition exacte des choses; pour établir une définition solide, il suffit de distinguer la matière et la forme; distinction également nécessaire de la matière intelligible et de la matière sensible; pour les choses sans matière, on sait immédiatement ce qu'elles sont, et sans l'intermédiaire d'une définition; critique de la théorie de la participation et d'autres explications aussi vaines; Lycophron; résumé de cette discussion.

LIVRE IX

CHAPITRE PREMIER. — De la puissance ou simple possibilité opposée à l'acte et à la réalité; de la puissance; idée qu'on doit se faire de la puissance prise au vrai sens du mot; élimination des homonymies; sens multiples du mot de Puissance; il s'entend aussi bien au sens passif qu'au sens actif; puissance de souffrir, ou de faire, l'action qui vient d'un autre, ou qui s'exerce sur un autre; l'être ne peut rien souffrir de lui-même; de l'impuissance et de la privation.

CHAPITRE II. — Des diverses espèces de Puissances; les unes sont douées de raison; les autres, irraisonnables; les arts et les sciences; les puissances rationnelles peuvent produire tour à tour les contraires; les puissances sans raison ne produisent qu'un seul et même effet; supériorité de la science; action et procédé de l'esprit; faire bien, suppose la puissance de faire; mais la réciproque n'est pas toujours vraie.

CHAPITRE III. — Réfutation des Mégariques, qui identifient l'acte et la puissance; conséquences fausses de cette théorie; c'est revenir au système de Protagore et ramener tout à la sensation; c'est supprimer le mouvement et la production des choses; distinction nécessaire de l'acte et de la puissance; vraie signification du mot d'Acte; il ne faut pas confondre l'acte et le mouvement, qui ne peut jamais appartenir à ce qui n'est pas.

CHAPITRE IV. — Le possible dans son sens véritable doit toujours pouvoir se réaliser; exemple du diamètre, qui est toujours incommensurable; distinction de l'erreur et de l'impossible; l'impossible est ce qui ne peut jamais être sous quelque rapport que ce soit; enchaînement nécessaire des choses corrélatives; démonstration littérale de la solidarité de l'un des termes avec l'autre.

CHAPITRE V. — Puissances ou facultés naturelles; facultés acquises; exercées avec réflexion, ou sans raison; les facultés instinctives ont un champ d'action très limité et toujours le même; les facultés rationnelles peuvent faire les contraires; mais elles ne peuvent pas les faire à la fois; conditions générales pour l'exercice des facultés.

CHAPITRE VI. — De l'Acte et de ses nuances diverses; distinction de l'acte et de la puissance; exemples de différents actes opposés à la simple faculté; puissances corrélatives aux actes; application spéciale des mots d'Acte et de Puissance à l'infini; des différentes sortes d'actions qui supposent toujours le mouvement; des actions qui ne le supposent pas; tout mouvement est nécessairement incomplet; distinction qu'on doit faire entre l'acte et le mouvement; résumé de cette discussion.

Chapitre VII. — Étude de la notion de Puissance; cas précis où une chose est, ou n'est pas, en puissance; il faut, pour que la chose soit dite en puissance, que rien ne la sépare de l'acte; exemples divers cités à l'appui de la théorie; on peut toujours remonter à un primitif, qui n'est pas lui-même en puissance, mais qui est la source d'où vient, par intermédiaire, l'objet qui est vraiment et directement en puissance.

Chapitre VIII. — Antériorité de l'Acte sur la Puissance; démonstration de ce principe au point de vue de la raison, et au point de vue du temps; l'être en puissance vient toujours d'un être actuellement réel; réfutation d'un sophisme qui nie la possibilité de la science; l'acte est antérieur à la puissance sous le rapport de la substance; la postériorité de génération n'empêche pas l'antériorité d'espèce et de substance; procédé de la nature; l'Hermès de Pauson; étymologie du mot d'Acte et sens précis qu'il faut y donner; actes qui n'ont pas de conséquences hors d'eux-mêmes; actes qui produisent des conséquences extérieures; on peut quelquefois remonter d'acte en acte jusqu'au moteur premier et éternel; rien d'éternel n'est en puissance; ou du moins, il n'est en puissance que partiellement; toutes les choses éternelles sont en acte; le soleil, les astres, le ciel entier, sont toujours en action; critique des philosophes physiciens, qui redoutent la fin des choses; mouvement indéfectible de la terre et du feu; critique de la théorie des Idées; résumé de cette discussion.

Chapitre IX. — L'acte du bien vaut mieux que la simple puissance du bien; la puissance peut être l'un ou l'autre des contraires; et comme l'un des deux contraires est le bien, il est supérieur à ce qui pourrait aussi être le mal; en fait de mal, l'acte est pire que la puissance; le mal ne peut se trouver, ni dans les principes, ni dans les choses éternelles; en réalisant les choses, on peut se convaincre que l'acte est au-dessus de la puissance; exemples divers pris dans la géométrie.

Chapitre X. — Le caractère éminent de l'Être, c'est le vrai ou le faux; la nature de la vérité ou de l'erreur consiste à réunir, ou à séparer, certaines notions; les choses ne changent pas avec l'idée qu'on s'en fait; mais nous devons régler

nos pensées d'après les choses; l'unité immobile des choses empêche qu'il n'y ait pour elles alternative de vérité et d'erreur; il faut simplement les percevoir; si on ne les perçoit pas, il n'y a pas d'erreur, il n'y a qu'ignorance; les choses immobiles n'ont pas d'alternative de temps; les propriétés du triangle sont constantes, et elles ne changent jamais.

LIVRE X

Chapitre premier. — Acceptions diverses du mot d'Unité : quatre nuances principales; l'idée de continuité est impliquée dans celle d'unité; conditions du continu et du mouvement; unité substantielle; unité de définition ; unité individuelle; unité par attribut universel; distinction nécessaire des objets qu'on appelle Uns, et de l'unité considérée dans son essence; application de cette distinction aux deux mots de Cause et d'Élément; l'unité se rapporte à la quantité plus spécialement qu'à toute autre catégorie; idée générale de la mesure; la mesure est toujours homogène à l'objet mesuré; exemples divers, des grandeurs, des mouvements, de la science et de la sensation; mesure des choses; réfutation de Protagore.

Chapitre II. — De l'essence de l'unité; elle est une substance réelle, selon les Pythagoriciens et Platon; l'opinion des Physiciens est plus près de la vérité; l'universel ne peut être une réalité en dehors des choses; rapports et identité de l'Être et de l'Un; ils ne sont substances, ni l'un, ni l'autre; ce sont de simples universaux; exemples divers des couleurs, des sons musicaux, des articulations du langage; démonstration de l'identité de l'Être et de l'Un; ils accompagnent toutes les catégories, sans être dans aucune.

Chapitre III. — Opposition de l'unité et de la pluralité; la première répondant à l'indivisible; et la seconde, au divisible; caractères de l'unité; caractères de la pluralité; l'identité, la ressemblance et l'égalité; le même et l'autre; différent et hétérogène; nuances diverses de toutes ces expressions; les choses ne peuvent différer que par le genre ou l'espèce; les

contraires ne sont au fond que des différences; résumé de ces théories, indiquées déjà ailleurs.

Chapitre IV. — L'opposition par contraires est la plus grande différence possible; c'est la différence parfaite et finie; définition de cette différence; elle a lieu surtout dans les genres et les espèces; nuances diverses de l'opposition par contraires : la contradiction, la privation, l'opposition par contraires, et les relatifs; distinction de la privation et de la contradiction; rapports de ces deux termes; privation absolue ou partielle; le contraire est toujours la privation de l'autre contraire.

Chapitre V. — De l'opposition de l'unité et de la pluralité; de l'opposition de l'égal au plus grand et au plus petit; manières diverses de concevoir la relation de l'égal aux deux autres termes; l'égal est la négation privative des deux, puisqu'il n'est l'égal, ni de l'un, ni de l'autre; application de cette théorie aux couleurs différentes; pour être réellement opposées et avoir un intermédiaire, les choses doivent être dans le même genre.

Chapitre VI. — Suite de l'opposition de l'unité et de la pluralité; cette opposition n'est pas absolue; opposition de Peu et de Beaucoup; opposition de Un et de Deux; la première pluralité, c'est Deux; réfutation d'Anaxagore; de l'unité et de la pluralité numériques; leur opposition est celle des relatifs; rapports de la science à l'objet su; différence de ce rapport avec le rapport de l'unité à la pluralité; dans les nombres, l'unité est toujours la mesure.

Chapitre VII. — De la nature des intermédiaires; ils tirent toujours leur origine des contraires; ils sont dans le même genre qu'eux; exemples des sons et des couleurs; les intermédiaires sont toujours placés entre des opposés; il n'y a pas d'intermédiaires pour la contradiction; rôle des intermédiaires dans les relatifs, dans les privatifs, et dans les contraires proprement dits; exemples du blanc et du noir pris pour extrêmes; nature spéciale des intermédiaires; leur rapport aux contraires et aux différences; résumé de la théorie des intermédiaires et des contraires.

CHAPITRE VIII. — Rapports du genre et de l'espèce; la différence d'espèce implique l'identité du genre; c'est la différence qui fait la vérité du genre; la différence est une opposition par contraires; l'opposition par contraires est la différence parfaite; les contraires sont toujours dans le même ordre de catégorie; et ils sont les extrémités du genre, puisqu'il y a entre eux la plus grande distance possible; les espèces ne peuvent, ni être identiques au genre, ni différer de lui spécifiquement.

CHAPITRE IX. — La différence des sexes n'est pas une différence d'espèce, bien qu'elle soit essentielle; origine des différences spécifiques; distinction de la définition essentielle d'une chose et de sa matière; il n'y a de différence d'espèce que dans le cas où la définition essentielle est différente; la matière n'y importe pas; les qualités accidentelles des êtres ne sont pas des différences d'espèce; exemples divers; solution de la question relative aux sexes; résumé de cette théorie.

CHAPITRE X. — Opposition des contraires, comme celle du périssable et de l'impérissable; ce ne sont pas là des contraires accidentels; ils font partie de l'essence des êtres, et ce sont des attributs nécessaires partout où ils apparaissent; argument nouveau tiré de cette théorie contre le système des Idées.

LIVRE XI

CHAPITRE PREMIER. — De la nature de la philosophie : forme-t-elle une science unique, ou se compose-t-elle de plusieurs sciences? De la science qui s'occupe de la démonstration des choses; la philosophie s'occupe-t-elle de toutes les substances, ou de certaines d'entre elles? S'occupe-t-elle des accidents? Citation de la *Physique;* critique de la théorie des Idées; de la nature des êtres mathématiques; la philosophie peut être définie la science des Universaux, c'est-à-dire des genres les plus généraux, l'Un et l'Être.

CHAPITRE II. — Questions diverses sur la possibilité d'une substance en dehors des substances sensibles et individuelles;

difficultés des deux solutions en sens contraire; l'Être et l'Un ne peuvent pas servir de principes universels; les lignes ne peuvent pas davantage être prises pour principes; de la nature de la science et des objets sur lesquels elle peut porter; du rôle de l'espèce et de la forme; il y a des cas où l'espèce et la forme ne peuvent point subsister en dehors des objets; identité et diversité des principes.

Chapitre III. — La philosophie est la science de l'Être en tant qu'Être; acceptions diverses du mot Être, ainsi que d'autres mots : Médical, Hygiénique; l'Être et l'Un peuvent se confondre; relations des contraires, opposés et dénommés par privation; le procédé d'abstraction qu'emploient les Mathématiques peut s'appliquer à l'étude de l'Être en tant qu'Être; on considère l'Être en soi, sans regarder à ses attributs et à ses conditions; c'est le rôle propre de la philosophie.

Chapitre IV. — Différents points de vue des Mathématiques, de la Physique et de la Philosophie; la science mathématique et la Physique ne s'occupent que de certains accidents de l'Être; la Philosophie première est la seule qui s'occupe de l'Être en tant qu'Être, dans toute sa généralité.

Chapitre V. — Importance du principe de contradiction énoncé sous cette forme : « Une même chose ne peut en un même temps être et n'être pas »; il n'y a pas de démonstration possible pour ce principe, parce qu'il n'y en a pas de plus certain; réfutation du principe contraire; méthode à suivre pour cette réfutation; argument personnel; nécessité de définir clairement les mots dont on se sert; Héraclite combattu par sa propre doctrine; on arrive, avec un tel système, à confondre toutes choses, et à rendre toute discussion absolument impossible.

Chapitre VI. — Réfutation du système de Protagore, faisant de l'homme la mesure des choses; origine de cette doctrine; citation de la *Physique;* causes de la différence des sensations d'un homme à un autre homme; expérience de l'œil qui voit les objets doubles, sous certaine pression; il ne faut chercher la vérité que dans les choses immuables; les corps célestes; contradictions dans la doctrine de Protagore, prouvées par la théorie du mouvement; ces philosophes se con-

tredisent eux-mêmes; et, dans la pratique, ils se conduisent comme s'ils ne croyaient pas à leur propre système; exemples de l'alimentation; effets des maladies sur nos sensations; vice de méthode dans ces systèmes philosophiques; Héraclite et Anaxagore également condamnés; tout n'est pas dans tout; deux propositious contraires ne peuvent être également vraies.

Chapitre VII. — Définition du but de la science; procédés de toutes les sciences; division et différences des sciences; objet propre de la Physique; sa méthode et sa nature; objets et méthode des sciences productrices, pratiques et théoriques; science de la substance séparée et immobile; trois principales sciences d'observation théorique : la Physique, les Mathématiques, et la Théologie; cette dernière est la plus plus haute des sciences théoriques, c'est la science du divin; et elle est universelle, puisqu'elle étudie l'Être en tant qu'Être.

Chapitre VIII. — Théorie de l'Être pris au sens accidentel; la science ne peut jamais s'appliquer à l'accident; exemples de diverses sciences; rôle particulier de la Sophistique, justement définie et blâmée par Platon; définition de l'accident; causes et principes particuliers de l'accident; autrement, tout serait nécessaire dans le monde; notion exacte de l'Être en soi et non accidentel, combinée avec la pensée ou en dehors d'elle; limites du hasard; il n'y a pas de hasard dans la nature, ni dans l'Intelligence; les causes du hasard sont indéfinies comme lui; elles restent toujours obscures pour l'homme; l'Intelligence et la nature sont antérieures et supérieures au hasard.

Chapitre IX. — Distinction de l'acte et de la puissance, applicable à toutes les catégories; théorie du mouvement; il est nécessairement dans les choses, et ses espèces sont aussi nombreuses que celles de l'Être; définition du mouvement; il est l'acte du possible en tant que possible; justification de cette théorie; exemples divers; réfutation des théories contraires; on ne saurait définir le mouvement autrement qu'on ne le fait ici; cause de la difficulté qu'on trouve à bien définir le mouvement; c'est qu'il est indéterminé; il n'est précisément, ni en puissance, ni en acte; il n'est qu'un acte in-

complet, acte obscur, mais réel; le mouvement est dans le mobile; le mouvement est tout à la fois l'acte du mobile et l'acte du moteur; il n'y a qu'un seul et même acte pour les deux; exemples divers de cette unité, dans les nombres et dans l'espace.

Chapitre X. — De l'infini; définitions diverses qu'on en peut donner; l'infini n'est pas perceptible à la sensation; il est indivisible au sens où l'on dit de la voix qu'elle est invisible; l'infini est en soi et non par accident; il n'est jamais actuel; il ne peut avoir, ni parties, ni divisions; il ne peut pas y avoir de corps sensible qui soit infini; l'infini ne peut être, ni composé, ni simple; il n'est pas composé, parce que les éléments sont en nombre fini; il ne peut pas davantage être simple, parce qu'alors il serait seul des éléments et remplirait le monde; citation d'Héraclite; l'infini ne peut être un corps, parce qu'alors il aurait un lieu; il ne peut être, ni homogène, ni composé de parties hétérogènes; le lieu des corps ne peut pas être infini, non plus que le corps lui-même; l'infini ne peut être affecté dans aucune de ses parties; il ne peut avoir non plus de position; aucune des six espèces du lieu ne peut lui convenir; toutes les directions sont finies; et celles de l'infini ne le sont pas; l'infini n'a, ni antérieur, ni postérieur.

Chapitre XI. — Définition du changement; le changement peut être absolu ou partiel; rapport du changement au mouvement; différence du mobile; différence du moteur; le mobile et le moteur peuvent être absolus, ou partiels, ou primitifs; le changement n'a lieu que dans les contraires, dans les termes moyens et dans la contradiction; il n'y a que trois changements possibles d'un sujet à un sujet, de ce qui n'est pas sujet à un sujet, et enfin d'un sujet à ce qui n'est pas sujet; il n'y a pas de changement possible de ce qui n'est pas sujet à ce qui n'est pas sujet; le changement de sujet à sujet, par contradiction, est une génération absolue; le changement de sujet en ce qui n'est pas sujet est une destruction absolue; le Non-Être et le possible ne peuvent avoir de mouvement; la destruction n'est pas non plus un mouvement; la destruction et la génération sont des termes de la contradiction; rôle de la privation.

Chapitre XII. — Le mouvement ne peut être que dans les trois catégories, de la qualité, de la quantité, et du lieu; il n'y a pas mouvement de mouvement, changement de changement, production de production; un mouvement ultérieur suppose l'antérieur; nécessité d'une matière où se produit le changement; il n'y a de mouvement que dans les catégories où il peut y avoir opposition de contraires; définition de plusieurs termes indispensables dans ces théories; immobile, repos, simultanéité de lieu, contact, conséquence, continuité, contiguïté, combinaison, succession sans contact ni contiguïté; différence des points et des unités; les points se touchent; les unités ne se touchent pas; les uns ont des intermédiaires; les autres ne peuvent en avoir.

LIVRE XII

Chapitre premier. — De la substance; son importance dans le monde; la qualité et la quantité ne viennent qu'en sous-ordre, et elles n'ont qu'une réalité secondaire; recherches des anciens philosophes supérieures à celles des philosophes plus récents, en ce qu'elles étaient plus particulières; trois substances : l'une sensible et éternelle; l'autre sensible et périssable; la troisième immobile, comprenant les espèces et les entités mathématiques; division des écoles; les deux premières substances sont étudiées par la Physique; la troisième est l'objet d'une science spéciale.

Chapitre II. — Condition essentielle du changement; il faut qu'il y ait un sujet qui soit permanent pour que le changement puisse s'y opérer d'un contraire à l'autre; c'est la matière; quatre espèces de changement dans quatre des catégories seulement; le changement est le passage de la puissance à la réalité; citations d'Anaxagore, d'Empédocle, d'Anaximandre, de Démocrite; des diverses espèces de Non-Être; trois causes : la forme, la privation et la matière.

Chapitre III. — La matière et la forme sont constantes; trois conditions du changement; nécessité d'un point d'arrêt pour ne pas se perdre dans l'infini; toute substance dans la nature

vient d'une autre substance de même nom ; trois substances distinctes, matière, forme naturelle, individualité ; citation et louange de Platon ; probabilité de substance permanente ; rôle de l'âme, et surtout dans l'entendement ; réfutation du système des Idées, en ce qui concerne les individus dans la nature ; simultanéité de la définition et du défini.

Chapitre IV. — Les principes et les causes ne peuvent être identiques pour toutes choses ; exemple des substances et des relatifs, dont les principes ne peuvent être les mêmes ; sens où l'on peut dire que les principes sont communs ; différence du principe et de l'élément ; principes généraux au nombre de trois : forme, privation et matière ; on peut compter aussi trois causes ; mais on peut aussi en compter quatre, principes ou causes, en y ajoutant le moteur premier, qui meut tout l'univers.

Chapitre V. — Rôle des substances ; elles sont les premières entre toutes les choses ; identité et diversité des principes ; rapport de l'acte et de la puissance ; la matière n'est jamais qu'en puissance, afin de recevoir tour à tour les contraires ; exemple des causes et des éléments de l'homme ; des Universaux ; c'est l'individu qui produit l'individu ; l'universel n'a pas d'existence réelle ; principes généraux ; diversités d'applications qu'ils peuvent recevoir ; les primitifs sont nécessairement en acte.

Chapitre VI. — Nécessité d'une substance éternelle et immobile ; le mouvement est éternel, ainsi que la durée ; le temps et le mouvement se mesurent mutuellement et se confondent ; l'acte est indispensable au mouvement ; la puissance n'y suffit pas ; critique de la théorie des Idées ; il faut une substance éternelle et immatérielle ; question de l'antériorité entre l'acte et la puissance ; opinions des Théologues et des Naturalistes ; Leucippe et Platon soutiennent l'éternité de l'acte ; question du premier principe ; lacune dans la théorie de Platon ; l'antériorité de l'acte sur la puissance est soutenue par Anaxagore, Empédocle et Leucippe ; uniformité et régularité périodique de l'univers ; condition de la production et de la destruction éternelles des choses ; nécessité d'un premier principe actuel et agissant sur un autre prin-

cipe; les deux principes réunis sont causes de la diversité éternelle des phénomènes.

CHAPITRE VII. — Conséquences de l'éternité du mouvement; nécessité d'un être éternel qui le produise et le maintienne; opinion qu'on peut se faire de ce mouvement produit par un être immobile; action qu'exerce l'objet désiré sur les êtres qui le désirent; nécessité de diverses nuances; nécessité de l'absolu, principe auquel sont suspendus l'univers et la nature; la vie de Dieu, autant que l'homme peut la concevoir d'après la sienne propre; comment l'intelligence et l'intelligible peuvent se confondre; définition de Dieu; son éternelle félicité de contemplation; erreur des Pythagoriciens et de Speusippe, qui font le germe antérieur à l'être d'où le germe est sorti. Le principe éternel ne peut avoir aucune grandeur, ni finie, ni infinie.

CHAPITRE VIII. — Théorie de la substance éternelle; insuffisance du système des Idées sur cette question; unité de la substance éternelle; rôle des astres et des planètes; il y a autant de substances éternelles que de planètes diverses; caractère spécial de l'astronomie, entre toutes les sciences; recherches particulières de l'auteur; système d'Eudoxe sur le soleil et la lune, sur les planètes et les étoiles fixes; système analogue de Callippe; nombre des sphères élevé à quarante-sept; multiplicité des substances éternelles; unité du ciel, et unité du moteur; traditions vénérables de l'antiquité; les astres sont des Dieux, et la divinité enveloppe la nature entière; utilité de ces grandes croyances, dégagées des fables dont elles sont obscurcies.

CHAPITRE IX. — Théorie de l'intelligence divine; Dieu doit penser sans cesse, et c'est là sa dignité propre; il doit penser à ce qu'il y a de plus grand, et il ne doit jamais changer; l'intelligence ne peut que se penser elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus grand dans l'univers; la pensée et l'objet pensé, tous deux immatériels, se confondent dans l'intelligence de Dieu; comparaison de l'intelligence humaine avec l'intelligence divine.

CHAPITRE X. — Du bien et de la perfection dans l'univers; nécessité de l'ordre dans le monde; organisations diverses des

différents êtres; comparaison de l'univers et d'une famille bien réglée; harmonie de l'ensemble des choses; opinions des philosophes sur ce sujet; erreurs insoutenables d'Empédocle, d'Anaxagore, et de quelques autres; la théorie de deux principes contraires dans l'univers est fausse; insuffisance de la théorie des Idées; supériorité de la théorie nouvelle; opinions des Théologues et des Physiciens; nécessité absolue d'un principe premier, supérieur à tous les autres; sans lui, l'ensemble des choses n'est qu'une succession d'épisodes qui n'ont aucun lien entre eux; l'univers est régi par un seul principe souverain; citation d'un vers d'Homère.

LIVRE XIII

Chapitre premier. — Citation de la *Physique*; utilité de l'examen des opinions antérieures sur la substance immobile et éternelle, en dehors des choses sensibles; deux doctrines différentes sur cette question; théorie des êtres mathématiques, et théorie des Idées, tantôt distinctes l'une de l'autre et tantôt confondues; étudier d'abord les êtres mathématiques, et ensuite les Idées; citation des *Traités Exotériques;* opinions diverses sur les êtres mathématiques.

Chapitre II. — Citation des *Questions* antérieurement énoncées; de la nature des êtres mathématiques; ils sont indivisibles; ils ne peuvent être isolés des choses sensibles; démonstration de cette proposition par l'étude des surfaces, des lignes et des points, et par l'étude des nombres; exemples des diverses sciences, astronomie, géométrie, optique, harmonie; impossibilité de comprendre l'unité dans les êtres mathématiques; formation des êtres mathématiques; succession des dimensions qui les forment; antériorité et postériorité logiques et substantielles; différence de la Logique et de la réalité; les êtres mathématiques ne sont pas des substances; ils ne sont pas séparés des choses sensibles, et ils n'en font point partie; ils n'existent que dans un sens indirect et tout relatif.

Chapitre III. — De la nature propre des Mathématiques; point de vue exclusif d'où elles considèrent les choses; procédés des autres sciences; procédés de la Géométrie; exactitude et simplicité des Mathématiques, à cause de la simplicité même des objets abstraits qu'elles étudient; méthode générale des Mathématiques; méthodes spéciales de l'Harmonie, de l'Optique et de la Mécanique; hypothèses permises à l'arithméticien et au géomètre; critiques injustes élevées contre les Mathématiques; elles s'occupent aussi à leur manière du bien et du beau; indication de nouvelles recherches sur la nature des Mathématiques; certitude des êtres dont les Mathématiques s'occupent.

Chapitre IV. — Critique de la théorie des Idées; cette théorie est venue de celle d'Héraclite sur le flux perpétuel de toutes choses; le rôle de Socrate a été surtout moral; Démocrite et les Pythagoriciens; deux grands mérites de Socrate; il emploie l'induction et la définition; il n'a jamais admis que les Universaux fussent séparés des choses; erreurs des fondateurs de la théorie des Idées; ils multiplient les êtres inutilement; insuffisance de leurs démonstrations; contradictions où ils tombent; objections diverses; de la participation des Idées.

Chapitre V. — Suite de la critique de la théorie des Idées; les Idées ne peuvent servir en rien à faire comprendre les choses sensibles, éternelles ou périssables; elles n'en sont pas la substance; réfutation d'Anaxagore et d'Eudoxe; les Idées ne peuvent pas être les exemplaires des choses, et ce sont là de vains mots et de simples métaphores; les choses auraient ainsi plusieurs modèles; la substance d'une chose ne peut être séparée de cette chose, comme on le fait pour les Idées; citation du *Phédon*; condamnation générale de la théorie des Idées.

Chapitre VI. — Critique de la théorie des Nombres; diverses manières de comprendre la nature du nombre; explication du nombre mathématique; trois espèces de nombres; opinions des philosophes sur cette question; doctrine particulière des Pythagoriciens; ils font des nombres la substance des choses sensibles; théorie contraire du nombre idéal;

théorie du nombre appliquée également aux longueurs, aux surfaces et aux solides; réfutation générale de toutes ces doctrines sur les Nombres.

Chapitre VII. — Suite de la critique de la théorie des Nombres; question de savoir si les unités peuvent ou ne peuvent pas se combiner; les Idées ne peuvent pas être des nombres; de la formation des nombres; réfutation de quelques erreurs; insuffisance de la théorie qui fait sortir tous les nombres de l'unité et de la Dyade indéterminée; conséquences insoutenables qui en résultent; difficultés réelles de la théorie des Nombres; on peut soutenir que les unités sont différentes les unes des autres, ou qu'elles ne présentent aucune différence; nature particulière des unités dont le nombre se compose; elles sont sans aucune différence; réponse aux systèmes contraires.

Chapitre VIII. — De la différence du nombre et de l'unité; rapports des unités entre elles; erreur de la théorie des Idées et de la théorie des êtres mathématiques; citation de Platon; on ne peut identifier le nombre idéal et le nombre mathématique; réfutation des théories des Pythagoriciens; le nombre ne peut pas être séparé des choses, comme on le prétend; objections diverses; de la nature de l'unité, prise pour principe des nombres; les Pythagoriciens ont eu tort de vouloir étudier à la fois les êtres mathématiques et les Universaux; ils en arrivent à faire le nombre Deux antérieur au nombre Un.

Chapitre IX. — De la formation des nombres; fausse explication de quelques philosophes; notion de la grandeur; difficultés que présentent toutes ces théories; rapports vrais de l'unité et de la pluralité; de la notion du point géométrique; le nombre et la grandeur ne peuvent être séparés des choses; différence du nombre idéal et du nombre mathématique; confusion des Idées et des êtres mathématiques; critique spéciale de la théorie des Idées; citation d'Épicharme; origine réelle de la théorie des Idées; rôle de Socrate, qui n'adopta pas cette théorie, en ce qu'elle sépare les Idées et les choses sensibles; notion fausse de la réalité des choses.

CHAPITRE X. — Suite de la critique de la théorie des Idées : égale difficulté de les admettre et de les repousser : objections dans les deux sens : démonstration sur les lettres prises comme éléments des mots ; par les Idées, on multiplie les éléments des choses à l'infini, et l'on rend dès lors la science impossible : nécessité absolue des Universaux pour constituer la science ; double sens des mots Science et Savoir, en simple puissance et en acte : la puissance est la matière de l'universel, et elle est indéterminée ; l'acte est toujours déterminé dans un objet individuel ; exemples de la vue et de la couleur ; les principes sont nécessairement universels ; les deux aspects de la science.

LIVRE XIV

CHAPITRE PREMIER. — Retour sur la théorie des Contraires ; il leur faut toujours un sujet substantiel, dans lequel s'opère le passage d'un contraire à l'autre ; théories diverses qui cherchent dans les contraires l'origine des nombres ; le grand et le petit, l'égal et l'inégal, le surpassant et le surpassé ; le peu et le beaucoup ; l'unité et la multiplicité ; l'unité est la véritable mesure ; son rôle essentiel ; tout le reste n'est que du relatif ; nature véritable de la relation ; elle a moins de substance que toute autre catégorie ; le nombre ne peut pas n'être qu'une relation.

CHAPITRE II. — De la composition des choses éternelles ; elles sont sans éléments ; de la nature éternelle des nombres ; explications diverses qui en ont été données ; erreurs de quelques philosophes ; objection de Parménide, et réponse à cette objection ; acceptions diverses du mot d'Être ; ce qu'on doit entendre par le Non-Être ; distinction du Non-Être et de l'Être en puissance ; nuances des diverses catégories ; question de la multiplicité des êtres, au point de vue de chacune des catégories successives ; solutions incomplètes qu'a essayées le système des Idées ; les nombres ne sont pas des idées ; et, comme tels, ils ne sont pas causes des choses ; inutilité du nombre idéal ; caractère véritable des théories arithmétiques.

CHAPITRE III. — Suite de la critique de la théorie des Idées; doctrine et erreur des Pythagoriciens; ils sont dans le vrai quand ils ne séparent pas les nombres et les choses; théories diverses, où ils ne tiennent pas assez compte des faits tels que nos sens les observent en ce monde; opinion de quelques philosophes sur le rôle des limites dans la composition des corps; les limites ne peuvent pas être des substances; ordre et régularité des œuvres de la nature; théories des premiers philosophes, qui ont admis le nombre idéal et le nombre mathématique; défauts de toutes ces théories; on peut leur appliquer le mot de Simonide sur les discours sans fin; les Pythagoriciens essaient d'expliquer l'origine des choses; leurs recherches sur l'univers sont surtout physiques; et l'on ne peut s'en occuper qu'indirectement dans la présente étude.

CHAPITRE IV. — Suite de la critique de la théorie des Idées et des Nombres; question nouvelle sur le rapport du bien et du beau avec les principes; opinion des Théologues contemporains et des plus anciens poètes sur l'unité dans l'ordre universel des choses; citations de Phérécyde, des Mages, d'Empédocle, d'Anaxagore; difficulté de comprendre ce que c'est que le bien dans la théorie des Idées; confusion fâcheuse du bien et du mal dans plusieurs systèmes; causes générales de ces erreurs.

CHAPITRE V. — Suite de la critique de la théorie des Nombres; les nombres ne sont pas les premiers éléments des choses; dans quelle mesure on peut dire que le nombre se mêle aux choses; le nombre ne peut pas venir des contraires; le nombre est impérissable, tandis que les contraires sont essentiellement périssables; erreur d'Eurytus; les nombres ne peuvent être à aucun titre causes des choses; ils ne sont, ni cause substantielle, ni cause efficiente, ni cause finale.

CHAPITRE VI. — Suite et fin de la critique de la théorie des Nombres; rapport du Bien au nombre; importance de la proportion dans la composition des choses; de la vraie nature du mélange; application des nombres au mouvement des corps célestes; vanité de ces théories; les nombres ne peuvent être causes; et souvent l'identité de nombre dans les

choses les plus dissemblables n'est qu'une coïncidence; exemples divers; obscurité impénétrable de ces questions; le Bien existe; mais il faut l'expliquer tout autrement; des effets de l'analogie dans toutes les catégories de l'Être; il ne faut pas s'y laisser tromper; réfutation nouvelle de la théorie des Nombres idéaux. — Conclusion générale; les êtres mathématiques ne sont pas séparés des choses sensibles; et ce ne sont pas des principes.

MÉTAPHYSIQUE

D'ARISTOTE

MÉTAPHYSIQUE
D'ARISTOTE

LIVRE PREMIER

CHAPITRE PREMIER

Origine de la philosophie; répartition des facultés entre les diverses classes d'animaux; rôle de la mémoire; supériorité de l'homme; l'expérience tirée de l'observation; citation de Polus; l'art et la science; débuts et progrès des arts; idée générale de la science, fondée sur les notions universelles; apparition successive des différentes sciences; naissance des mathématiques en Égypte; citation de la *Morale*; la sagesse ou philosophie; définition préliminaire de la philosophie, qu'on peut se représenter comme la science des principes et des causes.

[1] L'homme a naturellement la passion de connaître; et la preuve que ce penchant existe en nous tous, c'est le plaisir que nous prenons aux

§ 1. *La passion de connaître.* Cette observation d'Aristote est très-vraie; le désir de savoir est naturel en nous; et c'est là un des caractères essentiels qui distinguent l'homme de la brute. La philosophie fait bien d'y insister. Il semble que, dans la Genèse, cette passion instinctive de connaître soit jugée mauvaise, puisque la chute de l'homme est attribuée à sa désobéissance et à son désir de connaître le bien et le mal, Genèse, ch. II et III. L'*Imi-*

perceptions des sens. Indépendamment de toute utilité spéciale, nous aimons ces perceptions pour elles-mêmes; et au-dessus de toutes les autres, nous plaçons celles que nous procurent les yeux. Or, ce n'est pas seulement afin de pouvoir agir qu'on préfère exclusivement, peut-on dire, le sens particulier de la vue au reste des sens; on le préfère même quand on n'a absolument rien à en tirer d'immédiat; et cette prédilection tient à ce que, de tous nos sens, c'est la vue qui, sur une chose donnée, peut nous fournir le plus d'informations et nous révéler le plus de différences.

tation de J.-C. traduit mot à mot, liv. I, ch. II, § 1, cette pensée d'Aristote, qu'elle paraît s'approprier en la citant : « Omnis homo naturaliter scire desiderat. » Ceci prouve que l'*Imitation* a dû être écrite au plus tôt après l'introduction de la *Métaphysique* dans les écoles, c'est-à-dire vers la fin du règne de saint Louis. Bossuet dit aussi, non sans quelque nuance de blâme : « Entre toutes les passions de l'esprit humain, l'une des plus violentes, c'est le désir de savoir. » Sermon sur la Mort, p. 393. — *Peut-on dire.* Il faut remarquer cette restriction; Aristote ne prétend pas donner à la vue une supériorité exclusive, quoique bien des fois il en ait fait l'éloge dans ses divers ouvrages. Dans le *Traité de la sensation et des choses sensibles,* ch. I, § 10, p. 24 de ma traduction, il dit en propres termes : « De toutes les facultés, la plus importante pour les besoins de l'animal ainsi qu'en elle-même, c'est la vue; mais pour l'intelligence, bien qu'indirectement, c'est l'ouïe. » Aristote justifie cette prédominance intellectuelle de l'ouïe par le langage, qu'elle seule perçoit, et qui est le lien entre les hommes. C'est par là qu'il explique comment les aveugles-nés sont plus intelligents que les sourds-muets. Dans le *Timée,* p. 148, traduction de M. Victor Cousin, Platon fait un éloge non moins magnifique de la vue, à laquelle nous devons la philosophie elle-même, par la raison qu'en donne Aristote.

[2] La nature, on le sait, a doué les animaux de la faculté de sentir. Mais, chez quelques-uns, la sensation ne produit pas le souvenir, tandis que chez d'autres elle le produit. C'est là ce qui fait que ces derniers sont plus intelligents, et qu'ils sont susceptibles de s'instruire infiniment plus que ceux qui n'ont pas la faculté de la mémoire. [3] Les animaux, qui, tout en étant intelligents, ne peuvent rien apprendre, sont en général ceux à qui la nature a refusé un organe pour percevoir les sons, comme l'abeille et les autres espèces, s'il y en a qui soient à cet égard dénuées comme elle. Au contraire, ceux des animaux qui, à la mémoire, peuvent ajouter le sens de l'ouïe sont en état de s'instruire.

§ 2. *De la faculté de sentir.* Dans le *Traité de l'âme,* liv. II, ch. II, § 4, p. 174 de ma traduction, Aristote a établi que c'est la sensibilité qui constitue essentiellement l'animal. C'est là un principe parfaitement exact. — *Ces derniers sont plus intelligents.* J'emprunte cette leçon à l'édition de M. Bonitz et à celle de M. Schwegler, qui l'ont prise dans quelques bons manuscrits; elle est confirmée par le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise; et elle est très-préférable à la leçon vulgaire.

§ 3. *Comme l'abeille.* Dans l'*Histoire des animaux*, liv. IX, ch. XL, p. 200, édition Firmin-Didot, Aristote est moins affirmatif; il regarde la surdité de l'abeille comme peu prouvée; il cite même certains faits qui semblent démontrer le contraire. — *Les autres espèces.* Dans le *Traité de l'âme,* liv. II, ch. III, § 7, p. 187 de ma traduction, Aristote se borne à dire, comme ici, que plusieurs espèces d'animaux sont privées de certains sens, et, entre autres, de l'ouïe; mais il n'indique pas particulièrement quelles sont ces espèces, et il ne cite pas l'abeille.

[4] Ainsi, les animaux autres que l'homme ne vivent que sur des représentations sensibles et sur des souvenirs ; mais ils ne profitent que médiocrement de l'expérience, tandis que l'espèce humaine a, pour se conduire dans la vie, l'art et la réflexion. [5] C'est la mémoire qui forme l'expérience dans l'esprit de l'homme; car les souvenirs d'une même chose constituent, en se multipliant pour chaque cas, l'expérience dans toute son énergie; et l'expérience est bien près de valoir la science et l'art, auxquels elle ressemble beaucoup. C'est l'expérience en effet qui a enfanté l'art et la science chez les hommes, attendu que, comme le dit si bien Polus, « C'est « l'expérience qui engendre l'art, tandis que « l'inexpérience ne doit le succès qu'au hasard

§ 4. *L'art et la réflexion.* Il faut rapprocher ce passage de la théorie toute pareille qui se trouve à la fin des *Derniers Analytiques*, liv. II, ch. xix, § 5, p. 288 de ma traduction. Les idées sont absolument les mêmes, et les expressions aussi sont parfois identiques.

§ 5. *C'est la mémoire qui forme l'expérience dans l'esprit de l'homme*, parce que la mémoire chez l'homme est plus développée que chez les animaux. Entre les hommes eux-mêmes, la différence de force et d'étendue dans la faculté de la mémoire est une cause très puissante d'infériorité ou de supériorité. — *Comme le dit si bien Polus.* Dans le *Gorgias* de Platon, p. 186, t. III, traduction de M. Cousin, Polus exprime la même pensée dans des termes plus explicites : « L'expé« rience fait que notre vie marche « avec ordre, et l'inexpérience fait « qu'elle marche au hasard ». La citation telle que la fait Aristote est plus courte et moins claire. Comme Polus avait écrit un ouvrage de rhétorique, ainsi que l'atteste un autre passage du *Gorgias*, *ibid.*, p. 226, on peut croire que les deux citations de Platon et d'Aristote sont tirées de cet ouvrage. Mais laquelle des deux est la plus fidèle?

« qui la favorise ». [6] Le moment où l'art apparaît est celui où, d'un grand nombre de notions déposées dans l'esprit par l'expérience, il se forme une conception générale, qui s'applique à tous les cas analogues. Ainsi, avoir cette notion que Callias, atteint de telle maladie, a été soulagé par tel remède, et que Socrate et une foule d'autres personnes qui souffraient du même mal, ont été soulagés de la même manière, c'est là un fait d'expérience et d'observation. [7] Mais concevoir que, pour toutes les personnes qui peuvent être rangées dans une même classe comme ayant la même affection maladive, inflammation, mouvement de bile, fièvre ardente, etc., le même remède a eu la même efficacité, c'est là une conception qui appartient au domaine de l'art. [8] Dans la pratique, l'expérience semble se confondre avec l'art, dont elle ne se

§ 6. *Déposées dans l'esprit.* Voir le passage des *Derniers Analytiques*, cité plus haut sur le § 4. — *D'expérience et d'observation.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Callias... Socrate.* Le même exemple est reproduit, à l'appui de la même pensée, dans la *Rhétorique*, liv. I, ch. II, § 11, p. 22 de ma traduction.

§ 7. *Toutes les personnes.* Il faut remarquer la généralité de l'expression dont se sert Aristote : *Toutes.* Cette généralité constitue à elle seule la différence entre l'expérience et l'art tel qu'il le conçoit ; en d'autres termes, entre l'empirisme et la science. C'est ce qu'il dit lui-même au § suivant. — *Au domaine de l'art,* qui, à ce point de vue, se rapproche beaucoup de la science, de même que l'expérience se rapproche beaucoup de l'art.

§ 8. *Qui n'ont pour eux que l'expérience.* On pourrait traduire d'un seul mot : « les empiriques », si ce mot n'avait dans no-

distingue pas ; et même on peut remarquer que les gens qui n'ont pour eux que l'expérience, paraissent réussir mieux que ceux qui, sans les données de l'expérience, n'interrogent que la raison. Le motif de cette différence est manifeste; c'est que l'expérience ne fait connaître que les cas particuliers, tandis que l'art s'attache aux notions générales, aux universaux. [9] Or, quand on agit et qu'on produit quelque chose, il ne peut jamais être question que de cas particuliers. Le médecin, qui soigne un malade, ne guérit pas l'homme, si ce n'est d'une façon détournée; mais il guérit Callias, Socrate, ou tel autre malade affligé du même mal, et qui est homme indirectement, dans le sens général de ce mot. [10] Il s'ensuit que, si le médecin ne possédait que la notion rationnelle, sans posséder aussi l'expérience, et qu'il connût l'universel sans connaître

tre langue un sens défavorable. — *Que la raison.* Ou peut-être plus exactement : « Que la notion générale qu'ils ont de la chose ». — *L'art s'attache aux notions générales.* C'est aussi le caractère essentiel de la science. — *Aux universaux.* J'ai ajouté ces mots ; ils paraphrasent les précédents sous une forme qui nous est plus familière, dans la langue bien connue de la Scholastique.

§ 9. *Quand on agit.* C'est toujours le cas de l'expérience et de l'art. La science proprement dite est plutôt contemplative. — *Si ce n'est d'une façon détournée.* Mot à mot : « par accident », ou bien encore : « indirectement ». — *Dans le sens général de ce mot.* J'ai ajouté cette sorte de complément pour rendre toute la force du texte.

§ 10. *La notion rationnelle.* Voir plus haut, § 8. — *Il courrait... le risque.* Observation profonde, dont on peut tous les jours vérifier la justesse. — *Se méprendre dans sa médication.* Les erreurs des médecins les plus soigneux n'ont

également le particulier dans le général, il courrait bien des fois le risque de se méprendre dans sa médication, puisque, pour lui, c'est le particulier, l'individuel, qu'avant tout il s'agit de guérir.

[11] Néanmoins savoir les choses et les comprendre est à nos yeux le privilège de l'art bien plus encore que celui de l'expérience ; et nous supposons que ceux qui se conduisent par les règles de l'art sont plus éclairés et plus sages que ceux qui ne suivent que l'expérience seule, parce que toujours la sagesse nous semble bien davantage devoir être la conséquence naturelle du savoir. [12] Cela vient de ce que ceux qui sont guidés par les lumières de l'art connaissent la cause des choses, tandis que les autres ne s'en rendent pas compte. L'expérience nous apprend simplement que la chose est ; mais elle ne nous

pas souvent d'autre cause ; ils connaissent bien le général ; mais ils connaissent moins bien le cas particulier, qu'ils n'ont pu étudier suffisamment. — *Dans le général.* J'ai encore ajouté ces mots pour rendre le texte dans toute sa force.

§ 11. *Plus éclairés et plus sages.* Il n'y a que ce dernier mot dans le texte ; mais, dans notre langue, il n'aurait pas suffi ; j'ai dû y ajouter.

§ 12. *Connaissent la cause des choses.* On sait que, dans les théories d'Aristote, la connaissance des causes est la condition essentielle de la science. — *L'art au contraire nous en révèle le pourquoi et la cause.* L'art est alors l'égal de la science ; voir un peu plus bas, § 15. Sur l'importance de la connaissance par la cause, on pourrait citer une foule de passages où cette théorie est répétée sous des formes presque identiques. Je me borne aux deux suivants de la *Métaphysique* elle-même, liv. I, ch. III, § 1, et liv. II, ch. II, § 14, plus loin.

dit pas le pourquoi des choses. L'art, au contraire, nous en révèle le pourquoi et la cause. [13] Aussi, en chaque genre, ce sont les hommes supérieurs, les architectes, que nous estimons le plus, et à qui nous supposons plus de science qu'aux ouvriers, qui ne font que travailler de leurs mains. Si les premiers nous paraissent plus savants et plus éclairés, c'est qu'ils connaissent les causes de ce qu'ils produisent, tandis que les autres, à la manière de certains corps sans vie, agissent certainement, mais agissent sans aucune connaissance de ce qu'ils font, comme le feu, qui brûle et ne le sait pas. [14] Il est vrai que, si c'est par suite d'une organisation naturelle que les corps inanimés produisent chacun leur action

§ 13. *Les hommes supérieurs, les architectes*. Il n'y a dans le texte que le dernier mot; j'ai ajouté les premiers afin de justifier l'expression générale dont se sert Aristote : « Dans chaque genre ». On pourrait traduire aussi : « Ceux qui jouent le rôle d'architectes ». — *Plus savants et plus éclairés*. Le texte dit simplement : « plus sages ».

§ § 13 et 14. *Tandis que les autres.... Il est vrai.... les leurs*. M. Schwegler a proposé, d'après quelques manuscrits, de retrancher tout ce passage, qui, grammaticalement, n'est pas très-correct et qui lui semble gêner le mouvement général de la pensée. Il remarque qu'Alexandre d'Aphrodise ne l'a pas commenté, et il en conclut qu'Alexandre ne l'avait pas non plus dans ses manuscrits ; ce serait une glose de quelque main inconnue, qui de la marge serait passée dans le texte. La conjecture est plausible ; mais je pense avec M. Bonitz qu'il vaut mieux garder le texte tel qu'il est, bien qu'il ne soit pas irréprochable. Voir plus loin la fin du § 16. La comparaison avec les corps sans vie est très juste ; et il serait fâcheux de ne pas pouvoir la conserver.

§ 14. *Que les chefs*. Le texte n'est pas aussi net; et c'est là précisément ce qui fait la diffi-

propre, c'est grâce à l'habitude que les manœuvres remplissent si bien les leurs, de telle sorte que ce n'est pas pratiquement que les chefs sont plus habiles que leurs ouvriers, mais encore une fois c'est parce qu'ils raisonnent ce qu'il faut faire et qu'ils connaissent les causes de leurs actes.

[15] D'une manière générale, ce qui prouve qu'on sait réellement une chose, c'est d'être capable de l'enseigner à autrui ; et voilà comment nous trouvons que l'art est de la science beaucoup plus que l'expérience ne peut en être, parce que ceux qui sont arrivés à l'art sont en état d'enseigner et que ceux qui n'ont que l'expérience en sont incapables. [16] C'est là encore pourquoi nous ne confondons jamais les perceptions sensibles avec la science. Cependant la sensibilité nous donne les notions les plus puissantes et les plus décisives des objets particuliers; mais elle ne nous dit jamais le pourquoi de la chose. Ainsi, dans l'exemple qui vient d'être cité,

culté plus grammaticale que logique, signalée dans la note précédente. « Les chefs » se rapporte ici aux « architectes » et à tous ceux qui tiennent le même rang par rapport aux inférieurs, qui exécutent matériellement leurs ordres.

§ 15. *Ce qui prouve qu'on sait réellement.* Cette pensée est déjà dans Platon, *Premier Alcibiade*, p. 71, traduction de M. V. Cousin.

§ 16. *Les plus puissantes et les plus décisives.* Il n'y a qu'une seule épithète dans le texte. — *Elle ne nous dit.* C'est l'expression même d'Aristote. — *Dans l'exemple qui vient d'être cité.* Voir plus haut § 13. Le texte d'ailleurs est un peu moins explicite.

la sensation ne nous explique pas pourquoi le feu est chaud; elle nous informe simplement qu'il nous brûle. [17] Aussi le premier qui inventa un art quelconque, en allant au-delà des impressions sensibles que tout le monde éprouve, dut vraisemblablement exciter parmi les hommes une réelle admiration, non pas seulement comme ayant fait une découverte utile, mais comme étant un sage, fort supérieur à tous ses semblables. Plus tard, quand les arts se furent multipliés, les uns s'appliquant aux besoins nécessaires et les autres à l'agrément de la vie, on ne cessa pas pour cela de toujours considérer les gens qui s'élevaient jusqu'à l'art comme plus savants que les gens de simple expérience; et cette estime leur fut accordée précisément parce que leurs connaissances n'avaient pas un but d'application immédiate. [18] Mais, une fois que tous les arts indispensables se furent constitués, on vit surgir des sciences dont l'objet ne peut

§ 17. *Un sage.* Ou peut-être mieux : « un savant »; mais, au début, les idées de science et de sagesse se confondaient aisément.

§ 18. *Peut se livrer plus facilement au repos.* C'est une observation qui, depuis Aristote, a été mille fois répétée; elle est très profonde, quoique très simple. — *Les sciences mathématiques prirent naissance en Égypte.* Hérodote, liv. II, ch. CIX, p. 105, édition Firmin-Didot, explique différemment et d'une manière plus pratique la naissance de la géométrie en Égypte. Tous les ans le Nil, par son inondation, effaçait les limites des champs, que le grand Sésostris avait assignés à ses compagnons d'armes; il fallait rétablir exactement les li-

être ni l'agrément ni le besoin. Elles naquirent tout d'abord dans les climats où l'homme peut se livrer plus facilement au repos; et c'est ainsi que les sciences mathématiques prirent naissance en Égypte, où la caste des prêtres employait de cette façon les loisirs qui lui avaient été ménagés.

[19] Dans notre *Morale*, on a pu voir par quels caractères se distinguent réciproquement l'art, la science et les autres connaissances de cet ordre; mais pour notre étude actuelle, tout ce que nous voulons dire, c'est que, dans l'opinion de tout le monde, la science que l'on décore du nom de Sagesse, la Philosophie, a pour objet les causes et les principes des choses. [20] Je le répète donc, en résumant ce qui précède : l'expérience, à ce qu'il semble, est un degré de science plus relevé que la sensation, sous quelque forme que la sensation s'exerce ; l'homme qui se guide par les données de l'art est

mites de chaque propriété; de là, la nécessité de la géométrie, qui d'Égypte passa dans la Grèce. Les deux explications ne sont pas absolument contradictoires.

§ 19. *Dans notre Morale*. Voir la *Morale à Nicomaque*, liv. VI, ch. II, III, IV et V, p. 198 et suiv. de ma traduction. — *La philosophie*. J'ai ajouté ce mot, paraphrase du précédent, qui seul est dans le texte. — *A pour objet les causes et les principes*. C'est peut-être restreindre un peu trop le domaine de la philosophie.

§ 20. *En résumant ce qui précède*. Le texte n'est pas tout à fait aussi précis. — *Purement pratiques*, et qui produisent quelque chose de matériel. — *La sagesse ou philosophie*. Même remarque qu'au § précédent.

supérieur à ceux qui suivent exclusivement l'expérience ; l'architecte est au-dessus des manœuvres; et les sciences de théorie sont au-dessus des sciences purement pratiques. Enfin, et par une conséquence évidente, la Sagesse ou Philosophie est la science qui étudie certaines causes et certains principes définis.

CHAPITRE II

Définition plus spéciale de la sagesse ou philosophie; idées qu'on se fait habituellement du sage ou philosophe, au nombre de quatre principales; analyse de chacune de ces idées; en résumé, la science des généralités est le but particulier de la philosophie; elle est la science des principes premiers et universels; ce n'est pas une science pratique, d'une utilité immédiate; elle est la dernière qui paraisse entre toutes les autres; citation de Simonide; grandeur et sublimité presque divine de cette science; elle cherche à savoir uniquement pour connaître la vérité.

[1] Si la science, objet de nos études, est bien ce que nous venons de dire, il nous faut examiner de plus près quelles sont spécialement les causes et quels sont les principes dont la philosophie

§ 1. *Les opinions que nous nous formons.* Ce ne sont pas seulement les opinions vulgaires qu'Aristote entend interroger; c'est aussi l'opinion des gens éclairés. — *Du sage et du philosophe.* Il n'y a encore qu'un seul mot dans le texte.

est la science. Pour éclaircir davantage la question et la traiter plus facilement, nous n'aurons qu'à analyser les opinions que nous nous formons ordinairement du sage et du philosophe.

[2] A cet égard, notre première conception, c'est que le mérite principal du sage, c'est de savoir, autant du moins qu'un tel avantage peut appartenir à l'homme, l'ensemble de toutes choses, sans posséder néanmoins la connaissance des cas particuliers. [3] En second lieu, le sage, le philosophe, est, dans notre opinion, celui qui arrive à connaître les choses qui sont d'un accès difficile et que l'homme n'atteint qu'avec peine; car recevoir des impressions sensibles, c'est une faculté commune à tous les êtres animés ; il n'y a rien de plus aisé au monde; et aussi ne voit-on là aucun indice de sagesse.

§ 2. *Notre première conception.* Il faut remarquer, dans cette énumération, l'enchaînement et la succession des idées; c'est une analyse achevée. — *Autant du moins qu'un tel avantage.* Restriction très prudente et tout à fait Socratique. Le philosophe est en cela aussi modeste que le veut la raison; l'orgueil ne convient qu'aux faibles. — *L'ensemble de toutes choses.* Le texte n'est pas plus précis; et l'on peut se demander s'il s'agit ici de l'ensemble de l'ordre universel, ou simplement de l'ensemble d'une question, contenant dans ses limites beaucoup de faits particuliers.

§ 3. *Le sage, le philosophe.* Même remarque que plus haut. — *Que l'homme n'atteint qu'avec peine.* Ce second caractère de la philosophie n'est pas moins exact que le premier. — *Faculté commune*, que l'homme partage avec les animaux.

[4] En troisième lieu, nous trouvons qu'on est d'autant plus philosophe et d'autant plus avancé dans une science, quelle qu'elle soit, qu'on y apporte plus d'exactitude et qu'on est plus capable de l'enseigner à autrui. [5] Enfin, parmi les sciences, nous estimons que celle qu'on recherche pour elle-même et exclusivement en vue de savoir, est bien plus philosophique que celle qu'on recherche pour les résultats matériels qu'elle procure ; de même aussi que la science qui commande de plus haut est plus philosophique que celle qui obéit en exécutant les ordres d'une autre science; car le sage, tel qu'on le comprend habituellement, n'a point à recevoir la loi de personne ; c'est à lui de la donner ; et, loin de se soumettre aux autres hommes, c'est au contraire aux moins sages de se soumettre à lui.

[6] Telles sont communément les opinions que nous nous formons de la sagesse et aussi des

§ 4. *Plus philosophe et... plus avancé*. Il n'y a qu'un mot dans le texte. — *Plus capable de l'enseigner à autrui*. Voir plus haut, ch. I, § 15.

§ 5. *N'a point à recevoir la loi de personne*. C'est déjà presque le sage du Stoïcisme. — *Aux moins sages de se soumettre*, dans l'intérêt du subordonné bien plus encore que dans l'intérêt du sage, qui n'a pas besoin que personne lui obéisse.

§ 6. *Telles sont les opinions*. Il faut rapprocher ce portrait du philosophe selon Aristote, de celui que Platon en a tracé dans la *République*, liv. V, p. 305 et suiv., traduction de M. V. Cousin, et au début du livre VI. L'analyse

philosophes ; et tel est à peu près le nombre de toutes ces appréciations.

[7] Quant à la première, celle qui suppose que le sage peut savoir toutes choses, il est clair que cette supériorité appartient surtout à celui qui possède le plus complètement la science générale ; car, à cette condition, on sait, en une certaine mesure, tous les cas particuliers compris sous cette généralité. [8] D'autre part, ce sont les notions générales que l'on a le plus de peine à conquérir, parce que ces notions sont les plus éloignées de la sensation. [9] En troisième lieu, les connaissances les plus exactes sont, avant toutes les autres, celles qui s'adressent le plus directement aux principes premiers, par cette raison qu'ayant un moindre nombre d'éléments, elles peuvent être plus précises que celles où les élé-

d'Aristote a peut-être plus de précision ; mais on peut trouver que celle de Platon a plus de grandeur, si ce n'est de vérité.

§ 7. *Qui possède le plus complètement la science générale.* Ceci peut s'entendre aussi bien de l'ensemble des choses, de l'univers, que de la totalité d'une question. — *On sait en une certaine mesure tous les cas particuliers.* Voir la même idée exprimée dans des termes presque pareils, *Derniers Analytiques*, livre I, ch. xxiv, § 14, page 154 de ma traduction, et aussi dans la *Physique*, livre VII, ch. iv, § 12, page 433 de ma traduction.

§ 8. *Le plus de peine à conquérir,* par la réflexion, qui n'est pas spontanée et qui ne dépend que de nous, tandis que la sensation n'en dépend pas et qu'elle est fatale en quelque sorte.

§ 9. *L'arithmétique... plus précise que la géométrie.* Le même exemple est donné dans les *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. xxvii, § 3, page 164 de ma traduction. L'arithmétique est purement abstraite ; la géométrie a des éléments concrets.

ments s'accumulent : l'arithmétique, par exemple, étant plus précise que la géométrie. [10] Ajoutez encore que la science qui étudie les causes peut s'enseigner bien mieux que toute autre ; car le véritable enseignement consiste à exposer les causes de chaque objet en détail. [11] Quant à apprendre les choses et à les savoir exclusivement pour elles-mêmes, c'est l'attribut éminent de la science qui s'occupe de ce qui peut être su le mieux possible ; car, lorsqu'on ne pense à savoir que pour savoir, on s'attache surtout à la science qui est la plus science de toutes, et c'est justement celle qui étudie ce qui peut être su le plus complètement. Or, sans comparaison, ce qui peut être le mieux su, ce sont les principes et les causes, puisque c'est par leur intermédiaire et par les conséquences qui en sortent, qu'on connaît tout le reste, tandis que réciproquement les détails particuliers ne suffiraient pas à faire connaître les principes. [12] Enfin, la science qui est le plus réellement la science des

§ 10. *Peut s'enseigner bien mieux que toute autre,* parce qu'on ne sait réellement les choses que quand on en connaît bien les causes.

§ 11. *C'est l'attribut éminent de la science*, prise d'une manière générale, aussi bien que de la science philosophique en particulier. L'objet propre de la science est de savoir, indépendamment de toutes les conséquences que ce savoir peut produire. La science proprement dite est toujours désintéressée.

§ 12. *Subordonnée et exécutrice.* Il n'y a qu'un mot dans le texte. — *Ce but pour chaque chose est le bien.* Aristote arrive, par une autre voie que Platon, mais tout

principes, et qui les fait comprendre mieux que toute science subordonnée et exécutrice, c'est celle qui connaît le but en vue duquel chaque chose doit être faite. Or, pour chaque chose, ce but dernier, c'est son bien; et, d'une manière universelle, c'est le plus grand bien possible dans la nature tout entière.

13 De tout ce qu'on vient de dire, il résulte que le nom cherché par nous, sous toutes ces définitions, s'adresse à une seule et même science. Ainsi, cette science doit être celle qui s'occupe des premiers principes et des causes, puisque le bien et le but final sont réellement une des causes qui produisent les choses. 14 En second lieu, cette science n'a pas un objet directement pratique. C'est là ce qu'atteste évidemment l'exemple des plus anciens philosophes. A l'origine comme aujourd'hui, c'est l'étonnement et l'admiration qui conduisirent les hommes à la philosophie. Entre les phénomènes qu'ils ne

comme lui, à placer l'Idée du bien au sommet de toutes les Idées. C'est la loi universelle des choses; c'est aussi le fondement de l'optimisme. — *Le plus grand bien possible dans la nature tout entière.* Ainsi Aristote ne fait pas d'exception.

§ 13. *Une des causes.* Il semble que ceci est un peu en contradiction avec la fin du § précédent. Le bien n'est pas seulement une des causes qui produisent les choses; c'en est la cause supérieure et principale.

§ 14. *Des plus anciens philosophes.* Ceux de l'école d'Ionie, de l'école d'Élée et les Pythagoriciens. — *L'étonnement et l'admiration.* Il n'y a dans le texte qu'un seul mot, qui a la force des deux mots de ma traduction. Platon

pouvaient comprendre, leur attention, frappée de surprise, s'arrêta d'abord à ceux qui étaient le plus à leur portée; et, en s'avançant pas à pas dans cette voie, ils dirigèrent leurs doutes et leur examen sur des phénomènes de plus en plus considérables. C'est ainsi qu'ils s'occupèrent des phases de la lune, des mouvements du soleil et des astres, et même de la formation de l'univers. [15] Mais se poser à soi-même des questions et s'étonner des phénomènes, c'est déjà savoir qu'on les ignore; et voilà comment c'est être encore ami de la sagesse, c'est être philosophe que d'aimer les fables, qui cherchent à expliquer les choses, puisque la fable, ou le mythe, ne se compose que d'éléments merveilleux et surprenants.

dit dans le *Théétète,* traduction de M. Cousin, page 74 : « L'é« tonnement est un sentiment « philosophique; c'est le vrai « commencement de la philoso« phie. » — *Et même de la formation de l'univers.* Éternelles questions, aussi neuves aujourd'hui qu'elles pouvaient l'être du temps d'Aristote, et qui ne sollicitent pas moins la juste curiosité de l'esprit humain. C'est à la philosophie de les résoudre.

§ 15. *C'est déjà savoir qu'on les ignore.* Remarque profonde. L'animal ne s'étonne de rien, et le sauvage s'étonne presque aussi peu que l'animal; il n'a pas conscience de son ignorance. — *C'est être encore ami de la sagesse.* On pourrait, d'après le texte vulgaire, traduire aussi : « Le philosophe aime les fables. » Mais je crois, avec M. Bonitz, que l'autre version, que j'adopte, répond mieux à l'ensemble de la pensée. — *La fable, ou le mythe.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Merveilleux et surprenants.* Même remarque. Mais, dans notre langue, l'un des deux n'aurait peut-être pas suffi.

[16] Si donc c'est pour dissiper leur ignorance que les hommes ont chérché à faire de la philosophie, il est évident qu'ils ne cultivèrent cette science si ardemment que pour savoir les choses, et non pour en tirer le moindre profit matériel. Ce qui s'est passé alors démontre bien ce désintéressement. Tous les besoins, ou peu s'en faut, étaient déjà satisfaits, en ce qui concerne la commodité de la vie et même son agrément, quand survint la pensée de ce genre d'investigations. [17] Ainsi, il est bien clair que la philosophie n'est recherchée pour aucune utilité étrangère ; mais, de même que nous appelons libre l'homme qui ne travaille que pour lui, et non pour un autre, de même cette science est, entre toutes, la seule qui soit vraiment libre, puisqu'elle est la seule qui n'ait absolument d'autre objet qu'elle-même.

§ 16. *En ce qui concerne la commodité de la vie et même son agrément.* M. Schwegler pense que ce membre de phrase doit être rapporté à ce qui suit et non à ce qui précède ; et alors on traduirait «... étaient déjà satisfaits « quand pour donner à la vie des « jouissances plus délicates et « plus nobles, on s'appliqua à « ce nouveau genre d'investiga- « tions. » Je préfère le premier sens comme plus naturel, et je l'adopte avec tous les autres traducteurs.

§ 17. *La philosophie n'est recherchée pour aucune utilité étrangère.* Grand principe, qui est aujourd'hui aussi vrai que dans l'antiquité. — *La seule qui soit vraiment libre.* C'est déjà la supériorité que le Stoïcisme devait attribuer au sage, qui seul est libre. — *D'autre objet qu'elle-même,* ne travaillant comme l'homme libre que pour soi. De cette belle théorie sur la philosophie, il faut rapprocher le magnifique passage de la *Morale à Nicomaque,* sur la vie intellectuelle, liv. X, ch. VII, p. 452 de ma traduction. C'est un complément de la présente définition.

[18] On a donc pu avec toute raison trouver que la possession de cette science est au-dessus de l'humanité; car la nature de l'homme est esclave de mille façons ; et, selon le dire de Simonide, « Il n'y a que Dieu qui puisse jouir de ce privi« lège auguste de la liberté » ; mais l'homme se manquerait à lui-même, s'il ne recherchait pas la science qu'il peut atteindre. [19] En supposant que les poètes disent vrai, et que la divinité puisse jamais éprouver un sentiment quelconque de jalousie, ce serait ici surtout le cas d'être jaloux, à ce qu'il semble; et tous ceux qui se distinguent dans cette science devraient être accablés de maux par les dieux. Mais, d'une

§ 18. *Est au-dessus de l'humanité.* Cette idée n'est pas très-juste, si on la prend à la rigueur. La philosophie est au contraire la science véritablement digne de l'homme, comme Aristote lui-même le dit un peu plus bas; le philosophe ne se vante pas d'être un sage à proprement parler; il est simplement l'amant de la sagesse, selon le grand mot, inventé, dit-on, par Pythagore. — *Simonide.* Platon, dans le *Protagoras,* traduction de M. V. Cousin, pages 80 et 86, rappelle ce vers de Simonide, tiré de la chanson que Socrate cite et analyse. Dans le *Protagoras,* la pensée de Simonide s'applique à la vertu et non à la liberté.

§ 19. *Que les poètes disent vrai.* Il eût été bon de désigner ces poètes un peu plus précisément. La jalousie des dieux est plutôt la Némésis, qui poursuit les coupables et les atteint, jusqu'au sommet le plus élevé de la fortune. — *Devraient être accablés de maux,* par le courroux des dieux, qui seraient jaloux de tant de science et de sagesse dans les êtres humains. — *Comme le dit le proverbe.* Un peu plus bas, Aristote cite encore un autre proverbe; dans la plupart de ses ouvrages, on trouve beaucoup de citations du même genre. M. Schwegler en conclut qu'Aristote avait une prédilection particulière pour ces brèves sen-

part, il est bien impossible que les dieux s'abaissent à une jalousie honteuse ; ce sont les poètes seuls qui, comme le dit le proverbe, sont de grands imposteurs ; mais on n'en doit pas moins penser qu'il n'y a pas une science digne de plus d'estime que celle-là. [20] Elle est, d'autre part, la science la plus divine et la plus haute ; et elle est la seule à l'être par cette double raison : d'abord, la science qui devrait être plus que toute autre l'apanage de Dieu, est divine entre toutes les sciences ; et, en second lieu, elle est la science, s'il en est une au monde, qui doit s'occuper des choses divines. Or, la philosophie peut se flatter de réunir ce double avantage ; car, de l'aveu du genre humain tout entier, Dieu est la cause et le principe des choses, et il doit être le seul à posséder une telle science, ou du moins il doit la posséder infiniment plus qu'aucun de nous ne saurait la posséder jamais.

[21] Ainsi donc, toutes les autres sciences peuvent bien être plus nécessaires que la philoso-

tences de la raison populaire ; et il avait fait un recueil spécial de proverbes, comme on peut le voir dans le catalogue de Diogène Laërce. Son exemple a été depuis lors bien souvent imité.

§ 20. *De l'aveu du genre humain.* Je crois que, dans aucun passage de ses œuvres, Aristote n'a professé le théisme aussi nettement que dans celui-ci. — *Dieu est la cause et le principe des choses.* Il est étonnant qu'après de telles déclarations, le philosophe ait fait intervenir si peu la divinité dans les choses humaines, ou dans les choses de la nature. C'est une contradiction remarquable.

§ 21. *Il n'en est pas une qui soit au-dessus d'elle.* Cette pensée

sophie ; mais il n'en est pas une qui soit au-dessus d'elle.

22 Cependant la disposition où elle met nos esprits est, on peut dire, le contre-pied de l'état où ils sont lors de leurs premières recherches. Ainsi, selon ce que nous avons déjà dit, les hommes commencent toujours par s'étonner que les phénomènes soient ce qu'ils sont; comme, par exemple, on s'étonne devant le spectacle des automates, tant qu'on n'a pas pénétré la cause de leurs mouvements. On s'étonne devant les mouvements périodiques du soleil, ou même on s'étonne de la propriété qu'a la diagonale d'être incommensurable au côté. C'est qu'en effet il n'est personne qui ne soit surpris, au premier coup d'œil, qu'une quantité qui n'est pas d'une infinie petitesse ne puisse pas être mesurée par une autre quantité. Mais on doit finir toujours

est parfaitement juste, et l'expression en est très modeste. On pourrait aller plus loin.

§ 22. *La disposition où elle met nos esprits.* Le texte n'est pas aussi précis que ma traduction ; mais le sens ne peut faire de doute; et celui que j'adopte est justifié par tout ce qui suit. — *Nous avons déjà dit.* Voir plus haut, § 14. — *Le spectacle des automates.* Quelques traducteurs ont proposé un sens un peu différent ; celui-ci est le véritable, d'après les explications mêmes d'Alexandre d'Aphrodise. Les automates ont été connus depuis la plus haute antiquité ; voir l'*Iliade* d'Homère, chant XVIII, vers 376. Aristote a parlé plusieurs fois des automates ; par exemple, dans le traité de la *Génération des Animaux*, liv. II, ch. Ier, p. 734, *b*, 10, édition de Berlin, il emploie les mêmes expressions dont il se sert ici. — *Finir toujours par l'opinion contraire.* Voir le début du §.

par l'opinion contraire ; c'est-à-dire qu'on finit par le meilleur, ainsi que le veut le dicton vulgaire. C'est ce qui arrive ici comme en tout, une fois qu'on est instruit des choses. Rien, en effet, n'étonnerait plus un géomètre que si on lui disait que la diagonale est commensurable au côté.

23 En résumé, nous croyons avoir expliqué quelle est la nature de la science que nous cherchons, et quel est le but que se propose et doit atteindre cette recherche, ainsi que l'étude entière à laquelle nous nous livrons maintenant.

§ 23. *En résumé*. On doit remarquer très particulièrement cette définition de la philosophie. Il n'y en a jamais eu de plus simple, de plus nette, ni de plus grande. Personne, dans l'antiquité ou dans les temps modernes, n'a mieux défini la métaphysique; et ce serait ici surtout le cas de répéter avec Bossuet : « Aristote a parlé divinement. » On peut voir, dans la Préface placée en tête de ce volume, une analyse et un éloge de cette admirable et profonde théorie; mais il est bon d'y insister à plusieurs reprises. Il ne faut pas oublier non plus que l'auteur de cette définition est en même temps un naturaliste de premier ordre.

CHAPITRE III

La philosophie est l'étude des causes premières ou principes; quatre espèces de causes : la substance, la matière, l'origine du mouvement et le but final; citation de la *Physique;* les premiers philosophes s'attachèrent à l'idée de la matière; ils sont unanimes à cet égard, mais ils diffèrent sur le nombre des principes; Thalès se prononce pour l'eau; les Théologues; Hippon; Anaximène et Diogène se prononcent pour l'air; Hippase et Héraclite, pour le feu; Empédocle admet les quatre éléments; insuffisance de ces systèmes, aboutissant tous à l'unité de l'Être; nécessité d'une recherche plus profonde, et d'une cause autre que la matière; Parménide la pressent; Anaxagore de Clazomène la trouve dans l'Intelligence; immensité de cette découverte; Hermotime de Clazomène.

[1] Un point qui est évident, c'est que, pour acquérir la science, il faut remonter jusqu'à la connaissance des causes premières; car, quel que soit l'objet dont il s'agisse, on ne peut dire de quelqu'un qu'il sait une chose que quand on croit qu'il en connaît la cause initiale. [2] Le mot de Cause peut avoir quatre sens différents. D'a-

§ 1. *La connaissance des causes premières.* On pourrait traduire aussi : Des causes initiales, comme je l'ai fait à la fin de ce §. Il faut peut-être réserver l'expression de Causes premières pour les Causes universelles des choses. —*Qu'il en connaît la cause initiale.* C'est le principe répété bien des fois par Aristote et qui est profondément vrai.

§ 2. *Quatre sens différents,* c'est-à-dire qu'il y a quatre sortes ou espèces différentes de

bord il y a un sens où Cause signifie l'essence de la chose, ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est. Le pourquoi primitif d'une chose se réduit en définitive à sa définition propre, et ce pourquoi primitif est une cause et un principe des choses. [3] Une seconde cause des choses, c'est leur matière, leur sujet matériel. [4] La troisième cause, c'est celle qui est l'origine du mouvement de la chose. [5] Enfin la quatrième, qui est placée à l'opposé de celle-là, c'est le but final pour lequel la chose est faite ; c'est le bien de la chose, attendu que le bien est la fin dernière de tout ce qui se produit et se développe en ce monde.

[6] Quoique nous ayons suffisamment expliqué ces quatre causes dans la *Physique,* nous repas-

causes. — *Le pourquoi primitif.* Cette formule est un peu étrange ; mais j'ai dû la prendre afin d'éviter des périphrases trop longues. Pourquoi une chose est-elle ce qu'elle est ? On peut à cette question répondre successivement par des explications dont la précédente implique la suivante; mais, en dernier lieu, le pourquoi de la chose se réduit à dire qu'elle est parce qu'elle est. C'est la limite où l'esprit de l'homme doit s'arrêter. Alexandre d'Aphrodise prend le feu pour exemple : Pourquoi le feu brûle-t-il ? On arrive en définitive à dire qu'il brûle parce qu'il brûle; et la chaleur, dont le feu est doué naturellement, est sa définition.

§ 3. *Une seconde cause.* J'ai précisé le texte, afin que la pensée fût plus claire.

§ 4. *La troisième cause.* Même remarque.

§ 5. *A l'opposé de celle-là.* Le but est la fin du mouvement, de même que la cause motrice en est l'origine. — *Le but final pour lequel la chose est faite.* Le texte n'est pas tout-à-fait aussi précis.

§ 6. *Dans la Physique.* Ces quatre causes sont expliquées tout au long dans la *Physique,* t. II, ch. III, § 2, pages 20 et suivantes de ma traduction. — *Les opinions de ceux qui nous ont précédé.* C'est un soin qu'Aristote

serons cependant en revue les opinions de ceux qui nous ont précédé dans l'étude des êtres et qui ont cherché la vérité en philosophes; car il est certain qu'eux aussi ils admettaient des principes et des causes. Cet examen pourra être un préambule utile pour les études que nous faisons ici. Ou cet examen nous fera découvrir un nouvel ordre de cause, ou il nous confirmera d'autant plus complètement dans le système des quatre causes que nous venons d'indiquer.

[7] C'est uniquement dans l'ordre de la matière que les premiers philosophes, ou du moins la plupart d'entre eux, ont cru découvrir les principes de tous les êtres. [8] En effet, ce qui constitue tous les êtres sans exception, ce qui est la source primordiale d'où ils sortent, ce qui est le terme où ils finissent par rentrer, quand ils sont détruits, substance qui au fond est persistante et qui ne fait que subir des modifications, ce fut là, aux yeux de ces philosophes, l'élément des choses et leur principe; ils en conclurent que d'une manière absolue rien ne naît et que rien

a toujours pris, et l'on peut trouver, dans la plupart de ses ouvrages, l'application de cette sage méthode : savoir ce qu'on a fait avant lui sur le sujet qu'il traite. C'est une prudence et une modestie rares, qui ajoutent quelque chose au génie, sans lui rien ôter de sa force et de son indépendance. — *Ou cet examen.* Voilà l'avantage évident de cette revue des travaux antérieurs.

ne périt, puisque cette nature, telle qu'ils la comprenaient, se conserve et subsiste perpétuellement. [9] De même qu'on ne peut pas dire de Socrate, d'une manière absolue, qu'il est produit et qu'il naît, par cela seul qu'il devient beau ou qu'il devient savant, et que l'on ne dit pas non plus qu'il périt absolument quand il ne perd qu'une de ces manières d'être, par cette excellente raison que le sujet qui est Socrate lui-même n'en subsiste pas moins; de même, selon ces premiers philosophes, aucun des autres êtres ne se produit ni ne périt absolument. [10] Car il faut que ce soit ou une nature unique ou des natures multiples, d'où tout le reste puisse sortir, puisque cette nature demeure et persiste toujours.

[11] Cependant, quand il s'agit de déterminer le nombre de ces principes ou la nature spéciale de ce principe unique, les opinions ne sont plus unanimes.

§ 9. *Qu'il est produit et qu'il devient.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. L'idée de Devenir implique nécessairement l'idée d'existence; pour devenir quelque chose, il faut d'abord être. — *Des autres êtres*, soit animés, soit inanimés. Sous toutes les modifications, il y a quelque chose qui subsiste et ne change pas, comme le dit le § suivant. C'est ce qu'on appelle la Substance.

§ 10. *Une nature.* C'est le mot même du texte; on pourrait traduire aussi : « Une substance naturelle ». Cette dernière version s'accorderait peut-être mieux avec ce qui suit.

§ 11. *Le nombre... ou la nature spéciale...* Voir la même pensée, *Traité de l'âme*, liv. I, ch. II, § 9, p. 114 de ma traduction.

[12]Par exemple, Thalès, auteur et chef de ce système de philosophie, prétendit que l'eau est le principe de tout, et c'est là ce qui lui fit affirmer aussi que la terre repose et flotte sur l'eau. Probablement, il tira son hypothèse de ce fait d'observation que la nourriture de tous les êtres est toujours humide, que la chaleur même vient de l'humidité, et que c'est l'humidité qui fait vivre tout ce qui vit. C'est ainsi que l'élément d'où proviennent quelques-unes des choses parut à Thalès le principe de toutes choses sans exception. [13]A ce premier motif, qui déjà lui

§ 12. *Thalès.* Thalès passe pour le plus ancien des philosophes grecs; il serait impossible de préciser le temps où il a vécu; mais on peut rapporter son existence d'une manière approximative à l'an 600 avant J.-C. C'est près de trois siècles avant Aristote. Le premier témoignage sur Thalès est celui d'Hérodote, liv. I, ch. CLXX, p. 56, édition Firmin-Didot; Hérodote faisait descendre Thalès d'une famille phénicienne établie à Milet. Voir sur Thalès *la Philosophie des Grecs,* de M. Ed. Zeller, t. I, p. 165 et suiv. — *Auteur et chef de ce système de philosophie*, et non, d'une manière générale, « Fondateur de la philosophie », comme l'ont cru quelques commentateurs. On sait, d'ailleurs, que Thalès n'avait rien écrit. — *La terre repose et flotte sur l'eau.* Voir le *Traité du ciel,* liv. II, ch. XIII, § 7, p. 194 de ma traduction. Aristote a parlé plusieurs fois de Thalès, et avec plus d'estime qu'il ne semble en avoir ici. — *La nourriture de tous les êtres est toujours humide.* Il est vrai qu'il y a une partie des aliments qui est humide; mais il y en a aussi une bonne partie qui est sèche, et l'observation de Thalès ne serait pas exacte. — *La chaleur même vient de l'humidité.* Il n'y a pas à s'arrêter beaucoup à ces explications physiques. Dans le *Traité de l'âme,* liv. I, ch. II, § 18, p. 118 de ma traduction, Aristote prête une partie de ces doctrines sur l'eau non point à Thalès, mais à Hippon; voir plus bas, § 16.

§ 13. *Les germes de tous les êtres sont de nature humide.* Voir le *Traité de l'âme,* loc. cit.

suffisait, il ajouta cette autre observation, que les germes de tous les êtres sont de nature humide, et que l'eau est le principe naturel de tous les corps humides. [14] C'est là, du reste, l'opinion que l'on prête aussi quelquefois aux plus anciens philosophes, qui ont de beaucoup précédé notre âge, et aux premiers Théologues, qui, dit-on, ont compris la nature comme la comprenait Thalès. Pour eux, en effet, l'Océan et Téthys passaient pour les auteurs de toute génération; les dieux ne juraient que par l'eau que les poètes nommaient le Styx; or, ce qu'il y a de plus ancien est aussi ce qui est le plus sacré, et rien n'est plus sacré que la chose par laquelle on jure. [15] Du reste, que cette antique et vieille idée de la nature ait été réellement professée, c'est ce qu'on ne sait pas très clairement. Mais le sys-

§ 14. *Aux plus anciens philosophes.* Il n'y a guère avant Thalès d'autres philosophes que les Théologues, dont il est question un peu plus bas; mais ici la contexture de la phrase semble distinguer les uns et les autres, quoique des traducteurs paraissent les avoir confondus. — *Aux premiers Théologues.* Alexandre d'Aphrodise croit qu'Aristote veut désigner ici Homère et Hésiode. On pourrait sans doute ajouter Orphée. — *L'Océan et Téthys,* Platon dans le *Cratyle,* p. 55, traduction de M. V. Cousin, cite des vers d'Homère, d'Hésiode et d'Orphée, où se retrouvent des idées analogues. — *Les poètes.* C'est Homère qui est certainement désigné ici; voir l'*Iliade*, chant xv, vers 37 et 38 : « Et l'eau noire du Styx en ses « torrents secrets, Le plus grand « des serments que les dieux font « jamais! »

§ 15. *Antique et vieille idée.* Les deux épithètes sont dans le texte. Cette idée est celle des Théologues et des poètes qu'Aristote

tème qu'on vient d'attribuer à Thalès sur la cause première a certainement été le sien.

[16] Hippon est digne à peine d'être compté parmi ces philosophes, attendu que ses doctrines sont par trop arbitraires. [17] Anaximène et Diogène ont cru l'air antérieur à l'eau, et ils l'ont regardé comme le principe essentiel des corps simples. [18] Pour Hippase de Métaponte et Héraclite d'É-

vient d'indiquer, et qui étaient de quatre ou cinq siècles antérieurs à Thalès lui-même.

§ 16. *Hippon*. Aristote le cite avec aussi peu d'estime dans le *Traité de l'Ame*, liv, I, ch. II, § 18, p. 118 de ma traduction. — *Arbitraires*. C'est la traduction exacte du mot grec dans toute sa force; mais on pourrait traduire aussi : « Par trop simples ». Dans le *Traité de l'Ame*, Aristote est plus sévère, et il critique la grossièreté de cette doctrine. Hippon, d'ailleurs, quoique cité ici après Thalès, est beaucoup plus récent, et l'on croit même qu'il vivait du temps de Socrate et de Périclès.

§ 17. *Anaximène*. Voir le traité d'Aristote sur Mélissus, Xénophane et Gorgias, ch. II, § 7, p. 228 de ma traduction. On ne sait presque rien sur Anaximène; voir M. Ed. Zeller, *la Philosophie des Grecs*, t. I, p. 205. On croit qu'Anaximène vivait vers la fin du VIe siècle et le commencement du Ve avant l'ère chrétienne. Il était de Milet. — *Diogène*, d'Apollonie, en Crête. On ne sait guère plus de lui que d'Anaximène; voir M. Zeller, *loc. cit.*, p. 218. On présume qu'il a dû être contemporain d'Anaxagore. — *Des corps simples*. C'est l'expression même du texte. Les Corps simples sont les Éléments.

§ 18. *Hippase de Métaponte*. Hippase n'est guère connu que pour avoir partagé cette opinion d'Héraclite; Aristote ne le nomme que dans ce passage. Il paraît bien que Hippase était un Pythagoricien. Métaponte était une ville de Lucanie, sur le golfe de Tarente, fondée par les Grecs avant l'époque de Pythagore; elle joua un rôle dans la seconde guerre punique, en prenant parti pour Annibal. — *Héraclite d'Éphèse*. On ne sait pas au juste l'époque où Héraclite naquit et mourut; mais on peut affirmer d'une manière générale qu'il est né vers la fin du VIe siècle et qu'il est mort vers le milieu du Ve av. J.-C., âgé de soixante ans. Ses doctrines sont bien connues, et Aristote en parle toujours avec grands éloges. Voir M. Ed. Zeller,

phèse, ce principe était le feu. [19] Empédocle reconnut les quatre éléments, en ajoutant aux trois précédents la terre, qui forma le quatrième. Il supposait que ces éléments sont éternels, et que jamais ils ne se manifestent qu'en se réunissant et en se désunissant, en plus ou moins grande quantité, selon qu'ils se combinent dans l'unité, ou qu'ils sortent de l'unité formée par eux. [20] Anaxagore de Clazomène, qui était plus ancien qu'Empédocle, mais qui en réalité ne s'est montré qu'après lui, a prétendu que les principes sont infinis. Dans son opinion, les corps à parties similaires (homœoméries), tels que sont l'eau et

Philosophie des Grecs, t. I, p. 523 et suiv.

§ 19. *Empédocle*. Aristote fait au moins autant de cas d'Empédocle que d'Héraclite; il le cite très souvent dans tous ses ouvrages de philosophie. Empédocle était d'Agrigente en Sicile. Selon M. Ed. Zeller, *Philosophie des Grecs*, t. I, p. 605, il est possible qu'Empédocle ait vécu de 496 à 432 av. J.-C. — *Les quatre éléments*, l'eau, l'air, le feu et la terre. — *Jamais ils ne se manifestent*, mot à mot : « Ils ne deviennent ». — *Se combinent dans l'unité, ou qu'ils sortent de l'unité*. Quelques commentateurs ont cru que par l'Unité il fallait entendre ici le Sphærus, qui, tour à tour, selon le système d'Empédocle, s'enveloppe en lui-même ou se développe; voir les Fragments d'Empédocle, édition Firmin-Didot, p. 2 et 3, vers 59, 70 et 100.

§ 20. *Anaxagore de Clazomène*. On ne sait pas pour Anaxagore plus que pour Empédocle l'époque précise de sa naissance, et celle de sa mort; mais, puisque Aristote le fait un peu plus vieux qu'Empédocle, on peut croire qu'il est né vers la fin du VIe siècle. Clazomène était une des douze villes de la ligue Ionienne; elle était située au nord du golfe de Smyrne. — *En réalité*. L'expression du texte permettrait aussi de traduire : « Mais dont les œuvres n'ont paru que plus tard». C'est le sens qu'ont adopté quelques commentateurs. — *Les corps à parties similaires*. C'est la para-

le feu, ne naissent et ne périssent guère qu'en tant qu'ils se combinent et se divisent; mais, sous tout autre rapport, ces corps ne sont exposés ni à naître ni à périr, attendu qu'ils sont éternels, dans le système d'Anaxagore.

[21] D'après toutes ces théories, on aurait donc pu supposer qu'il n'y a qu'une seule cause, celle qui, dans la nature, se présente à nous sous forme de matière.

[22] Mais à mesure qu'on avança dans cette voie, la réalité elle-même traça la route aux philosophes, et leur imposa la nécessité d'une recherche plus profonde. En effet, si toute destruction et toute production ne peuvent s'appliquer jamais qu'à un sujet, que ce sujet soit d'ailleurs unique ou multiple, comment ce phénomène de changement a-t-il eu lieu, et quelle en est la cause? Évidemment, ce n'est pas le sujet lui-même où se passe le changement qui peut s'imposer les changements qu'il subit; je veux dire, par exem-

phrase du mot grec. — *Sous tout autre rapport.* Par un changement très léger dans le texte, on pourrait traduire : « Mais absolument parlant ». Aristote a encore comparé Anaxagore et Empédocle dans le *Traité du Ciel*, liv. III, ch. III, § 4, p. 246 de ma traduction. Voir sur Anaxagore un peu plus bas § 28, et ch. VII, § 13.

§ 21. *Qui... se présente à nous sous forme de matière*, ou : « La cause matérielle ». Ma traduction est le mot à mot du texte.

§ 22. *La réalité elle-même traça la route.* Il faut remarquer cette vivacité d'expression, peu habituelle au style sévère d'Aristote. — *Mais la cause du changement.* Cette objection est en effet toute-puissante; et, pour y échapper, les philosophes, tels que les Éléates

ple, que ce n'est ni le bois, ni l'airain, qui sont cause des changements que chacun d'eux éprouve. Ce n'est pas le bois apparemment qui fait le lit; ce n'est pas l'airain qui fait la statue; mais la cause du changement éprouvé est étrangère à l'objet qui l'éprouve. [23] Or, chercher cette cause, c'est chercher un principe tout autre; et ce principe-là, comme nous proposerions de l'appeler, c'est le principe d'où part le mouvement. Mais ceux qui tout-à-fait les premiers ont mis la main à cette étude, et qui ont déclaré que le sujet des phénomènes est absolument un, n'ont pas vu en cela la moindre difficulté. [24] Néanmoins, quelques-uns de ceux qui soutenaient ce système de l'unité, vaincus en quelque sorte par la grandeur de cette recherche, affirmèrent que l'unité est absolument immobile, et que la nature tout entière est immobile aussi, non pas seulement parce qu'elle ne subit pas les alternatives de production et de destruction, doctrine fort ancienne et unanimement adoptée, mais en outre parce qu'elle est soustraite à toute

par exemple, ont nié la réalité du mouvement, que tout atteste cependant autour de nous et en nous; voir plus bas, § 24.

§ 23. *C'est le principe d'où part le mouvement.* En d'autres termes, la cause motrice, qu'Aristote fait remonter jusqu'à Dieu même, pour expliquer l'ordre admirable de l'univers.

§ 24. *La grandeur de cette recherche.* Voir plus haut, § 22, et plus bas, § 27. — *Unanimement adoptée.* C'est-à-dire que tout le monde convient que la nature, ou l'univers, est éternelle; et qu'elle

autre espèce de changement. Cette négation du mouvement est une doctrine qui appartient en propre à ces philosophes. [25] Ainsi, parmi tous ceux qui soutiennent l'unité des choses et du Tout, il n'en est pas un qui ait reconnu la cause qui produit le mouvement, si ce n'est peut-être Parménide ; et encore lui-même ne l'a-t-il discernée que dans cette mesure où l'on peut dire de lui qu'il n'admet pas seulement l'unité de cause, mais que bien plutôt il admet en quelque sorte deux causes. [26] Quant aux philosophes qui croient à plusieurs principes et qui admettent par exemple le froid et le chaud, ou le feu et la terre, ceux-là peuvent admettre plus aisément

n'a pu naître, de même qu'elle ne peut périr. — *Cette négation du mouvement.* Le texte n'est pas tout-à-fait aussi précis.

§ 25. *Si ce n'est peut-être Parménide.* On ne sait pas très exactement l'époque de Parménide. Dans le *Théétète*, p. 154, traduction de M. V. Cousin, Socrate se vante d'avoir connu, étant fort jeune, Parménide, qui était très vieux, et qui était venu à Athènes en compagnie de Zénon d'Élée. Dans le *Parménide*, qui est la reproduction de l'entretien de Socrate avec les deux Éléates, p. 5 et 6, même traduction, Platon donne à Parménide soixante-cinq ans et à Zénon quarante ans environ, quand Socrate est en rapport avec eux. Si l'on donne vingt ans à Socrate, l'entretien qu'il a eu avec les deux Éléates remontrait à l'an 450 à peu près, et Parménide serait né vers 515 av. J.-C. Dans le *Sophiste*, p. 223 même traduction, Platon rappelle encore cette entrevue de Socrate et de Parménide. Quant aux doctrines de Parménide, voir ses fragments, vers 113, p. 125, édition Firmin-Didot ; voir aussi M. Ed. Zeller, *Philosophie des Grecs*, t. I, p. 468 et suiv. Voir plus loin sur Parménide, ch. v, §§ 15 et 17.

§ 26. *Quant aux philosophes.* Dans le *Sophiste*, p. 241, traduction de M. V. Cousin, Platon parle aussi d'un philosophe qui

le principe du mouvement; car, selon leurs idées, le feu est animé d'une nature essentiellement mobile, tandis qu'ils attribuent à l'eau, à la terre et aux corps analogues, une action précisément toute opposée.

[27] Mais, après tous ces philosophes, et après tous ces principes qui étaient impuissants à expliquer la production et la nature des êtres, les sages ont été contraints, comme je le disais, par la vérité elle-même, à chercher le principe qui était la conséquence inévitable de celui qu'ils admettaient; car ce qui fait que certaines choses sont bonnes et belles et que d'autres le deviennent, ce ne peut être vraisemblablement ni la terre, ni aucun élément de cet ordre, qui en soit la cause. D'ailleurs, il n'est pas non plus vraisemblable que ces philosophes aient conçu une si grossière idée; et, en effet, il serait par trop déraisonnable de s'en remettre pour une chose aussi importante que celle-là à l'action d'une cause fortuite et à l'action du hasard. [28] Aussi,

admet deux principes, le froid et le chaud; mais il ne nomme pas ce philosophe, pas plus qu'Aristote ne le fait ici pour les autres. On a présumé que ce pouvait être Archélaüs, disciple d'Anaxagore; mais ce n'est pas certain.

§ 27. *A expliquer la production.* Le texte n'est pas aussi développé. — *Comme je le disais.* Voir plus haut, § 22. — *Certaines choses sont bonnes.* Le bien étant le but final des êtres et de l'univers entier, c'est de la cause finale qu'il s'agit ici. — *Une chose aussi importante.* C'est-à-dire, ce que Aristote appelle plus bas, § 28, l'ordre admirable de l'univers.

quand un homme vint proclamer que c'est une Intelligence qui, dans la nature aussi bien que dans les êtres animés, est la cause de l'ordre et de la régularité qui éclatent partout dans le monde, ce personnage fit l'effet d'avoir seul sa raison, et d'être en quelque sorte à jeun après les ivresses extravagantes de ses devanciers. [29] Nous pouvons croire avec certitude que c'est Anaxagore qui a soutenu des opinions aussi sages; mais avant lui, Hermotime de Clazomène avait déjà signalé cette cause.

[30] Ce sont donc les philosophes, partisans de ce système, qui, en même temps, ont établi que la cause qui fait que tout est bien dans le monde est aussi la cause d'où part le mouvement, dont est animé tout ce qui existe.

§ 28. *Aussi quand un homme.* Il est difficile de faire un plus magnifique éloge de quelqu'un ; et la phrase d'Aristote prend une gravité solennelle, pour annoncer cette grande découverte d'Anaxagore. — *Et d'être en quelque sorte à jeun.* J'ai tenu à rendre la force de l'expresion grecque. Anaxagore paraît auprès de ses devanciers comme un homme à jeun au milieu de gens ivres; l'expression est forte.

§ 29. *Nous pouvons croire avec certitude.* Cette gloire attribuée à Anaxagore par un si haut témoignage a été ratifiée par les siècles. — *Hermotime de Clazomène.* On ne connaît Hermotime que par ce passage d'Aristote, dont les historiens de la philosophie n'ont peut-être pas tenu assez de compte. Dans la pensée d'Aristote, il paraît bien que Hermotime n'est rien moins qu'un précurseur d'Anaxagore. Il est possible qu'il fasse encore allusion à Hermotime, quand il parle d'un philosophe qui a pensé comme Anaxagore sur le rôle de l'Intelligence dans le monde, *Traité de l'Ame*, liv. I, ch. II, § 5, p. 111 de ma traduction.

§ 30. *Qui fait que tout est bien.* Voir plus haut, § 27. — *La cause d'où part le mouvement.* C'est-à-dire, la cause motrice, qui aboutit au bien, cause finale.

CHAPITRE IV

Hésiode et Parménide ; puissance de l'Amour ; Empédocle admet deux principes : l'Amour et la Discorde; citation de la *Physique* ; insuffisance de tous ces systèmes ; critique d'Empédocle; ses défauts et ses mérites; Anaxagore; Leucippe et Démocrite; leurs systèmes du plein et du vide; ils expliquent tous les phénomènes à l'aide de trois différences. Résumé sur les deux causes, substance et mouvement.

[1] On pourrait soupçonner qu'Hésiode a été le premier à exprimer une opinion de ce genre, ou attribuer aussi cette doctrine à tel autre philosophe qui, comme Parménide, a pris l'Amour et le Désir pour le principe universel des choses. Parménide, en effet, voulant expliquer l'origine de l'univers, a dit :

Il a formé l'Amour avant les autres Dieux.

Et Hésiode s'exprime à peu près de même :

Tout d'abord le Chaos apparut sur les ondes;
Puis après lui, la Terre, aux mamelles fécondes,
Et l'Amour, souverain de tous les autres Dieux.

§ 1. *Comme Parménide.* Voir les Fragments de Parménide, vers 131, édition Firmin-Didot. — *Hésiode.* Voir la *Théogonie*, vers 116-120, p. 3, édition Firmin-Didot. On a remarqué que le dernier vers n'est pas précisément dans Aristote celui que nous avons dans la *Théogonie*. Il est possible que ce soit de la part d'Aristote une erreur de mémoire. D'ailleurs, le sens est peu différent. Voir aussi la citation plus loin, ch. VII, § 8.

[2] Cela revenait à supposer qu'il doit y avoir dans tout ce qui est une cause intime, qui met les choses en mouvement et qui les conserve. Quant à savoir à qui, parmi ces philosophes, doit appartenir réellement le premier rang, qu'on nous permette de renvoyer notre jugement un peu plus loin. [3] Cependant, comme il était facile de remarquer que, dans la nature, il y a bien des choses contraires à celles qui nous semblent bonnes, et qu'on y trouve non pas seulement l'ordre et la beauté, mais aussi le désordre et la laideur, le mal étant plus répandu que le bien, et les vilaines choses étant plus nombreuses que les belles, il y eut un philosophe qui, pour expliquer ces contrastes, imagina le système de l'Amour et de la Discorde, qui devaient être l'un et l'autre les causes de ces phénomènes contraires. [4] En nous attachant au fond de cette pensée, et en la suivant dans ses vraies conséquences,

§ 2. *Un peu plus loin.* Aristote n'a jamais tenu cette promesse, qu'il se fait ici à lui-même et qu'il fait à ses lecteurs. Mais, à la manière dont il parle d'Anaxagore, il est bien probable que c'est à lui qu'il donnait la préférence.

§ 3. *Le mal étant plus répandu que le bien.* Ici je me permets de trouver l'opinion d'Aristote absolument fausse. J'ajoute que cette opinion pessimiste contredit tout son système sur l'ordre admirable de la nature, qu'elle contredit les éloges qu'il vient de donner à Anaxagore, et enfin qu'elle contredit le témoignage des faits. — *Il y eut un philosophe.* Ce philosophe est Empédocle, comme le montre la suite. — *De ces phénomènes contraires.* D'une manière générale : « Causes du bien et du mal. »

§ 4. *Que bégaie Empédocle.* Le

sans nous arrêter aux arguments que bégaie Empédocle, nous reconnaîtrons que, selon lui, l'Amour est la cause de tous les biens de ce monde, tandis que la Discorde est la cause de tous les maux. Par conséquent, si l'on soutient qu'en un sens Empédocle a pu dire, et qu'il a dit le premier, que le mal et le bien sont les principes de tout, on ne laisse pas d'être dans le vrai, puisqu'en effet, c'est le bien en soi qui est essentiellement la cause de tous les biens particuliers, de même que c'est le mal en soi qui est la cause de tous les maux. [5] Tels sont donc, d'après ce que nous venons d'exposer, les philosophes qui ont touché à cette théorie des deux causes, et voilà jusqu'à quel point ils ont poussé leurs recherches ; les deux causes étant et le principe de la matière et le principe du mouvement, ainsi que nous l'avons montré dans notre *Physique*.

[6] Mais leurs systèmes sont restés incomplets

jugement peut sembler un peu sévère ; et Aristote, en citant très souvent Empédocle, semble, dans bien des passages, avoir plus d'estime qu'il n'en a ici. — *Et qu'il a dit le premier*. C'est un grand éloge, malgré la critique qui précède. — *Le bien en soi*. Ceci paraît rentrer dans la doctrine platonicienne des Idées, tant attaquée par Aristote.

§ 5. *Dans notre Physique*. Voir la *Physique*, liv. II, ch. II et VII, p. 19 et 47 de ma traduction. Dans la *Physique*, Aristote ne se borne pas à ces deux causes ; il fait la théorie des quatre causes telle qu'il la comprend, après toutes ses recherches personnelles, et toutes les recherches de la philosophie antérieure.

§ 6. *A des hommes qui marche-*

et obscurs ; et ces philosophes ressemblent assez à des hommes qui marcheraient au combat sans avoir fait d'exercices préalables ; sans doute des soldats inexpérimentés peuvent, emportés par leur courage, frapper souvent de très-beaux coups ; mais ils se battent sans la moindre science de la guerre. De même, ces philosophes semblent parler sans trop se rendre compte de ce qu'ils disent ; car on ne voit pas qu'ils aient su tirer aucun parti de leurs principes ; ou du moins, l'usage qu'ils en font est très-insuffisant. [7] Ainsi Anaxagore, voulant expliquer la création des choses, se sert de l'Intelligence comme d'une véritable machine ; et s'il est embarrassé pour assigner la cause d'un phénomène nécessaire, il fait sortir l'Intelligence juste à point ; mais en général il s'adresse à toute autre cause plutôt qu'à elle pour expliquer les phénomènes de la nature.

raient au combat. Il faut remarquer cette comparaison, forme de style peu habituelle à Aristote. — *De très-beaux coups.* C'est la traduction mot à mot du texte.

§ 7. *Ainsi Anaxagore.* Cette critique est une atténuation aux éloges qu'Anaxagore a reçus un peu plus haut. — *Comme d'une véritable machine.* C'est le « Deus è machinâ » des Latins, qui ont peut-être emprunté cette formule à Aristote. C'est un reproche qu'on a fait à plus d'un philosophe. Platon, avant Aristote, s'était servi de cette comparaison ; voir le *Cratyle,* pages 116 et 117, traduction de M. Victor Cousin ; voir aussi la même objection de Socrate contre Anaxagore, *Phédon,* pages 276 et suivantes, traduction de M. V. Cousin. Aristote ne fait guère ici que résumer et copier son maître.

[8] Empédocle a recours à ses principes plus fréquemment qu'Anaxagore n'a recours aux siens ; mais, lui aussi, il est d'une grande insuffisance. Un autre défaut, c'est qu'il n'est pas toujours d'accord avec lui-même ; car, dans ses explications, c'est bien souvent l'Amour qui désunit, et la Discorde qui rapproche. Ainsi, quand, selon lui, le Tout se divise dans les éléments qui le forment sous l'impulsion de la Discorde, le feu, dans les idées d'Empédocle, n'en est pas moins toujours réuni en une seule masse, comme chacun des autres éléments. Et d'autre part, quand tous les éléments constituent une immense unité sous l'impulsion de l'Amour, les parties n'en doivent pas moins nécessairement se séparer de nouveau dans chacun des éléments. [9] Ce qui est à l'honneur d'Empédocle, c'est que, parmi tous ses devanciers, il est le premier qui ait introduit la cause motrice dans les recherches philosophiques, bien qu'en la divisant en deux, puisqu'il n'assigne pas une

§ 8. *Empédocle.* Voir plus haut ce qui a été dit déjà sur Empédocle, §§ 3 et 4. — *Toujours d'accord avec lui-même.* Ce qui suit justifie cette interprétation.— *Le tout.* Ce qu'Empédocle appelle le Sphærus. Voir la même critique répétée plus loin, livre III, ch. IV, § 18.

§ 9. *Bien qu'en la divisant,* entre l'Amour et la Discorde. — *Deux causes contraires l'une à l'autre.* Voir dans les vers d'Empédocle le rôle qu'il prête à l'Amour et à la Discorde. — *A quatre le nombre des éléments.* C'est une des théories principales de la philosophie grecque; et elle est de-

cause unique au mouvement, et qu'il le fait venir de deux causes contraires l'une à l'autre. Il faut lui rendre encore cette autre justice que c'est lui qui le premier fixa à quatre le nombre des éléments, considérés au point de vue de la matière; mais il faut aussi reconnaître qu'il n'emploie pas toujours ces quatre éléments, et qu'il les réduit d'ordinaire à deux, en considérant le feu isolément, et en lui opposant les trois autres, la terre, l'air et l'eau, qu'il réunit en une seule nature. C'est ce dont on peut s'assurer en consultant ses vers. [10] Voilà donc, encore une fois, comment Empédocle a envisagé les principes et à quel nombre il les a portés.

[11] Leucippe et son ami Démocrite ont admis pour éléments le plein et le vide, qui, suivant eux, sont en quelque sorte l'Être et le Non-Être ; le

meurée attachée au nom d'Empédocle. — *Il les réduit... à deux.* Voir la même critique, *Traité de la Production et de la Destruction,* liv. II, ch. III, § 6, p. 129 de ma traduction. — *En consultant ses vers.* Voir les Fragments d'Empédocle, édition Firmin-Didot, vers 79, 263 et 273. On ne trouve pas d'ailleurs dans les vers d'Empédocle, tels que nous les avons aujourd'hui, l'idée précise qu'indique Aristote; mais les poèmes d'Empédocle ont presque entièrement péri.

§ 11. *Leucippe.* On ne sait guère de Leucippe que ce qu'en dit ici Aristote; dans le traité sur Mélissus, Xénophane et Gorgias, ch. VI, § 10, p. 264 de ma traduction, Aristote cite les Discours de Leucippe; mais l'expression dont il se sert dans ce passage peut faire douter de l'authenticité de ces discours. Leucippe est surtout connu pour avoir été le maître de Démocrite. — *Et son ami Démocrite.* Le mot du texte que j'ai rendu par « ami » peut signifier aussi Compagnon, Con-

plein et le dense représentent l'Être; le vide et le rare représentent le Non-Être. De là vient qu'ils soutiennent que l'Être n'existe pas plus que le Non-Être, attendu qu'à leur sens le vide n'existe pas plus que le plein ou corps solide.

[12] D'ailleurs, ce sont là, dans leur système, les causes purement matérielles des êtres; et de même que les philosophes qui ne reconnaissent qu'une seule substance constitutive des choses, ne regardent les autres phénomènes que comme des modifications de cette substance unique, de même, en prenant le rare et le dense pour les principes de ces modifications, Leucippe et Démocrite admettent que ce sont certaines différences qui sont les seules causes de tout le reste des phénomènes. [13] Toutefois, ils réduisent ces différences à trois : la forme, l'ordre et la posi-

temporain et Disciple. Leucippe et Démocrite sont les fondateurs du système des Atomes. M. Ed. Zeller, *Philosophie des Grecs*, t. I, p. 684 et suiv., place la naissance de Démocrite à Abdère, vers l'an 460 avant J.-C. — *Le vide n'existe pas plus que le plein.* Logiquement et par la nécessité du parallélisme de la phrase entière, il faudrait dire, comme le remarque M. Schwegler : « Le corps n'existe pas plus que le vide. » Il n'est pas possible de faire ce changement, bien qu'il semble pouvoir s'appuyer sur le commentaire d'Alexandre et sur celui d'Asclépius.

§ 12. *Qui ne reconnaissent qu'une seule substance*. Ce sont les philosophes Ioniens; voir la *Physique*, liv. I, ch. v, § 2, p. 453 de ma traduction. Les philosophes que critique Aristote ne sont pas plus nommés dans ce passage qu'ils ne le sont ici; mais c'est des Ioniens certainement qu'il s'agit.

§ 13. *Configuration, contact, et tournure*. Les mots grecs ne sont pas plus précis que ceux dont je me sers dans la traduction; et

tion. A les entendre, l'Être ne peut avoir de différences qu'à ces trois égards : configuration, contact et tournure ; et de ces trois termes, la configuration répond à la forme ; le contact répond à l'ordre ; et la tournure, à la position. Par exemple, la lettre A diffère de la lettre N par la forme ; AN diffère de NA par l'ordre ; et Z diffère de N par la position. [14] Quant au mouvement qui anime les êtres, quant à son origine et à ses espèces, ce sont là des questions que Leucippe et Démocrite n'ont pas abordées, montrant en ceci la même négligence que tous les autres philosophes.

[15] En résumé, voilà les recherches qui ont été faites jusqu'ici sur deux des causes que nous avons indiquées, et tel est le point exact où ces recherches se sont arrêtées.

Aristote cherche lui-même à les éclaircir, parce que, en effet, ils sont aussi obscurs dans sa langue que les mots correspondants peuvent l'être dans la nôtre. — *Z diffère de N.* En prenant ces deux lettres majuscules dans l'alphabet grec comme dans notre alphabet, il n'y a qu'une différence de position entre elles : l'une est debout, et l'autre est couchée.

§ 14. *Quant au mouvement.* Aristote a raison d'insister comme il le fait sur cette lacune de la philosophie atomistique.

§ 15. *Deux des causes.* La cause matérielle et la cause motrice.

CHAPITRE V

Philosophie des Pythagoriciens; passionnés pour les mathématiques, ils font des nombres les principes des choses; leurs travaux sur l'harmonie musicale; ils appliquent le nombre à l'explication des phénomènes célestes; leurs hypothèses hasardées : l'Antichthôn; ils font du nombre la cause matérielle des êtres; théories de quelques autres Pythagoriciens; la double série des dix principes opposés; Alcméon de Crotone, plus jeune que Pythagore; infériorité de son système; philosophie de l'unité, Parménide et Mélissus; Xénophane met l'unité en Dieu; citation de la *Physique*; Parménide forcé de rompre son unité et de reconnaître deux causes; résumé de toutes les philosophies antérieures; mérites et défauts des Pythagoriciens.

1 A la même époque que ces divers philosophes et même auparavant, ceux qu'on appelle les Pythagoriciens s'appliquèrent tout d'abord aux mathématiques et leur firent faire de grands progrès; mais, nourris dans cette étude exclu-

§ 1. *Ceux qu'on appelle les Pythagoriciens*. Aristote se sert de la même expression dans la *Météorologie*, liv. I, ch. VI, § 2, et ch. VIII, § 2, p. 29 et 44 de ma traduction, et aussi dans le *Traité du Ciel*, liv. II, ch. XIII, § 1, p. 187 de ma traduction. Jamais il n'a parlé de Pythagore lui-même. C'est sans doute que déjà de son temps on n'en savait rien de précis. La partie de l'Italie où Pythagore avait vécu entretenait encore moins de rapports avec la Grèce que la Tyrrhénie, où s'était développée l'école d'Élée. — *Nourris dans cette étude exclusive*. Le danger

sive, ils s'imaginèrent que les principes des mathématiques sont aussi les principes de tous les êtres. Comme les nombres sont naturellement les premiers entre les principes de cet ordre, ils crurent y découvrir une foule de ressemblances avec les êtres et avec les phénomènes, bien plutôt qu'on ne peut en trouver dans le feu, la terre et l'eau. [2] Par exemple, suivant les Pythagoriciens, telle modification des nombres est la justice ; telle autre est l'âme et la raison ; telle autre représente l'occasion favorable pour agir ; et de même pour chaque objet en particulier. [3] En second lieu, ces philosophes remarquèrent que tous les modes de l'harmonie musicale et les rapports qui la composent, se résolvent dans des

que signalait Aristote, il y a vingt-deux siècles, subsiste toujours au même degré ; et la culture trop exclusive des mathématiques peut de nos jours, comme jadis, fausser bien des esprits. — *Les principes de tous les êtres.* Voir plus loin, ch. VI, § 6 et aussi § 10, où le jugement d'Aristote sur les Pythagoriciens est assez différent. — *Dans le feu, la terre et l'eau.* Principes élémentaires admis par l'école d'Ionie, Thalès et ses disciples.

§ 2. *Telle modification des nombres.* La justice était représentée tantôt par le nombre trois, tantôt par le nombre quatre, tantôt par le nombre cinq, et même par le nombre neuf dans les théories pythagoriciennes.

§ 3. *Tous les modes de l'harmonie musicale.* L'application des mathématiques à la musique est une des gloires de l'école de Pythagore. Ces études furent poussées aussi très loin dans l'école d'Aristote lui-même, par Aristoxène et ses successeurs. —

§ 4. *Puis, prenant les axiomes.* L'erreur des mathématiques est de vouloir appliquer, hors de leur domaine, des axiomes qui leur sont propres, et ne s'adaptent pas aux choses qui leur sont étrangères.

nombres proportionnels. [4] Ainsi, trouvant que le reste des choses modèlent essentiellement leur nature sur tous les nombres, et que les nombres sont les premiers principes de la nature entière, les Pythagoriciens en conclurent que les éléments des nombres sont aussi les éléments de tout ce qui existe, et ils firent du monde, considéré dans son ensemble, une harmonie et un nombre. Puis, prenant les axiomes qu'ils avaient évidemment démontrés pour les nombres et pour les harmonies, ils les accommodèrent à tous les phénomènes et à toutes les parties du ciel, aussi bien qu'à l'ordonnance totale de l'univers, qu'ils essayaient de renfermer dans leur système. [5] Bien plus, quand ce système présentait de trop fortes lacunes, ils les comblaient arbitrairement, afin que l'échafaudage fût aussi harmonieux et aussi concordant que possible. J'en cite un exemple. A en croire les Pythagoriciens, le nombre dix est le nombre parfait, et la Décade contient toute la série naturelle des nombres. Ils partent de là pour prétendre qu'il

§ 5. *Ils les comblaient arbitrairement.* Le texte n'est pas tout-à-fait aussi précis. — *J'en cite un exemple.* Dans ce passage, Aristote parle à la première personne; ce qui est assez rare dans son style. — *Toute la série naturelle des nombres.* C'était chez les Pythagoriciens un pressentiment bien remarquable de la numération décimale. Mais, au début, ces idées, qui nous semblent aujourd'hui si simples, étaient obscures même pour le génie. — L'*Antichthôn.* Voir le *Traité du Ciel*, liv. II, ch. XIII, § 1, où Aristote

doit y avoir dix corps qui se meuvent dans les cieux; mais, comme il n'y en a que neuf de visibles, ils en supposent un dixième, qui est l'opposé de la terre, l'Antichthôn. [6] Du reste, nous avons développé ces questions avec plus d'étendue dans d'autres ouvrages; et le seul motif qui nous y fasse revenir ici, c'est le désir de savoir aussi de ces philosophes quels sont définitivement les principes qu'ils admettent, et dans quelle mesure ces principes se rapportent aux causes que nous avons énumérées nous-mêmes. [7] Il paraît donc que les Pythagoriciens, tout aussi bien que les autres, en adoptant le nombre pour principe, l'ont regardé comme la matière des choses, et la cause de leurs modifications et de leurs qualités. Or, les éléments du nombre sont le pair et l'impair; et tel nombre

fait les mêmes reproches aux Pythagoriciens, arrangeant les phénomènes selon les besoins de leur système, et inventant un dixième corps dont rien dans la nature n'atteste l'existence.

§ 6. *Dans d'autres ouvrages.* Aristote, dans les ouvrages qui nous restent de lui, a souvent parlé des Pythagoriciens, mais toujours incidemment; il semble désigner ici une discussion toute spéciale. C'est sans doute l'ouvrage dont parle Alexandre d'Aphrodise et qu'il cite après le *Traité du Ciel.* Aristote y examinait les Doctrines des Pythagoriciens. Cet ouvrage avait au moins deux livres. Voir le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, édition Bonitz, p. 31 et 56. — *Aux causes que nous avons énumérées.* Cette théorie est propre au Péripatétisme, et le philosophe y est revenu à vingt reprises.

§ 7. *Aussi bien que les autres.* Sans doute les philosophes Ioniens. — *Comme la matière des choses.* Ce jugement sur la doc-

est fini, tandis que tel autre est infini. L'unité est les deux tout ensemble; car elle est composée de ces deux éléments, du pair et de l'impair, de même que c'est elle qui donne naissance à la série entière des nombres; et les nombres, je le répète, forment le monde entier selon les Pythagoriciens.

8 Parmi ces mêmes philosophes, il en est encore d'autres qui reconnaissent dix principes, ainsi rangés et combinés en séries parallèles :

Fini,	infini;	Repos,	mouvement;
Pair,	impair;	Droit,	courbe;
Unité,	pluralité;	Lumière,	ténèbres;
Droite,	gauche;	Bon,	mauvais;
Mâle,	femelle;	Carré,	quadrilatère irrégulier.

trine pythagoricienne n'est peut-être pas très-juste. — *L'un est fini.* C'est l'impair qui est désigné par l'Un; c'est le pair qui est désigné par l'Autre. Mais on ne voit pas bien pourquoi l'impair serait fini plutôt qu'infini; et on ne le voit pas plus clairement pour le pair. — *Le monde entier.* Le texte dit précisément : « Le ciel ».

§ 8. *D'autres parmi ces mêmes philosophes.* Il est impossible de savoir quels sont ces « autres Pythagoriciens » auxquels Aristote fait allusion, du moment qu'il ne les nomme pas lui-même. — *Dix principes.* Plus haut, § 5, on a vu quelle importance les Pythagoriciens attachaient à ce nombre sacramentel. Il est à croire d'ailleurs que cette classification est très postérieure à Pythagore; elle semble peu complète et peu pratique. — *Quadrilatère irrégulier.* Le mot du texte signifie un quadrilatère dont un des côtés est plus long que l'autre.

[9] C'est là, ce semble, une classification qu'admet également Alcméon de Crotone, soit qu'il l'ait prise aux Pythagoriciens, soit que les Pythagoriciens la lui aient empruntée. Alcméon était jeune lorsque Pythagore était déjà vieux; mais, quoi qu'il en soit, ses idées se rapprochaient beaucoup des leurs. Pour lui aussi, la plupart des choses humaines sont doubles; mais il ne détermine pas les oppositions avec l'exactitude qu'y mettent les Pythagoriciens; il les prend au hasard : le blanc et le noir, le doux et l'amer, le bon et le mauvais, le petit et le grand. Il jette en quelque sorte toutes ces oppositions coufusément les unes avec les autres,

§ 9. *Alcméon de Crotone.* Aristote a cité plusieurs fois Alcméon de Crotone avec assez d'estime. Dans le *Traité de la Génération des animaux,* liv. III, ch. II, p. 376, édition Firmin-Didot, il discute son opinion sur l'usage du blanc et du jaune dans l'œuf des oiseaux, pour la nourriture des poussins. Dans le *Traité de l'Ame,* liv. I, ch. II, § 17, p. 117 de ma traduction, Aristote cite l'opinion d'Alcméon sur l'immortalité de l'âme. — *Crotone,* ville de la Grande Grèce sur la côte orientale du Bruttium, fondée longtemps avant l'époque de Pythagore, et sa résidence la plus ordinaire. — *Alcméon était jeune.* Toute cette phrase a paru à plusieurs éditeurs et commentateurs n'être qu'une interpolation. Il y a des manuscrits qui ne la donnent pas. Il semble en effet qu'elle interrompt la suite de la pensée. — *Des choses humaines.* C'est la traduction exacte du texte; mais l'idée n'est pas très claire ni très juste. Les exemples cités plus bas le démontrent; le blanc et le noir, le doux et l'amer, ne sont pas des choses spécialement humaines. Peut-être faudrait-il traduire : « La plupart des choses dont l'homme peut juger ». — *Le petit et le grand.* Quelques manuscrits donnent : « le grand et le petit. » Le parallélisme de la phrase est alors plus complet. M. Bonitz re-

tandis que les Pythagoriciens en ont précisé le nombre et la nature. [10] Ce qu'on peut affirmer pour les deux systèmes à la fois, c'est que l'un et l'autre font des contraires les principes des choses; mais c'est à d'autres écoles que celles-là qu'on peut apprendre combien il y a de principes et ce qu'ils sont. [11] Cependant nous avons beau consulter ces théories, nous n'apercevons pas clairement comment on peut rapporter les principes admis par ces philosophes aux causes énumérées par nous. Tout ce qu'on voit, c'est qu'ils ont rangé les éléments dans le seul genre de la matière; car, à les entendre, la substance des choses se compose et se forme de ces éléments qui sont primitivement en elle.

[12] Ainsi donc, en ce qui regarde les philosophes anciens qui ont admis la pluralité des éléments naturels, on peut saisir assez bien leur

commande cette variante, qui n'a pas d'ailleurs grande importance.

§ 10. *Les deux systèmes à la fois*. Celui d'Alcméon et celui des Pythagoriciens. — *A d'autres écoles que celles-là*. Celles des Pythagoriciens qui ont compté les dix séries de contraires avec précision et celle d'Alcméon; voir plus haut § 8.

§ 11. *Aux causes énumérées par nous*. Voir la même pensée plus haut, § 6. Peut-être Aristote met-il trop d'insistance à vouloir plier les théories des autres philosophes à ses théories personnelles. — *Dans le seul genre de la matière*. Cette critique est moins juste pour l'école pythagoricienne qu'elle ne l'est pour l'école d'Ionie.

§ 12. *Quelques autres sages*. Les Éléates, disciples de Xénophane.

pensée à cet égard, d'après ce que nous venons d'en dire. Mais il y a quelques autres sages qui ont considéré l'univers comme une unité naturelle; et la manière de traiter ce sujet n'a pas été la même pour tous, ni sous le rapport du mérite, ni sous le rapport des phénomènes observés. [13] Pour l'étude des causes telle que nous l'entreprenons ici, ce ne serait pas du tout le moment convenable de parler de leurs systèmes; car ces philosophes n'ont pas imité quelques-uns des Physiciens, qui, tout en supposant l'unité de l'Être, n'en ont pas moins fait sortir les choses du sein de cette unité prise comme matière. [14] Loin de là, ces philosophes ont adopté une tout autre explication, et tandis que ceux-là, en ajoutant le mouvement à leur principe, en font naître l'univers entier, ceux-ci au contraire affirment que tout est immobile. [15] Voici d'ailleurs un point de leur doctrine qui touche assez directement à notre étude actuelle. Parménide, autant qu'on en peut juger, s'est surtout occupé de

§ 13. *Pour l'étude des causes.* Ce sont toujours les quatre causes que reconnait Aristote, et par lesquelles il essaie d'expliquer le système du monde. — *Quelques-uns des Physiciens.* Par Physiciens, Aristote veut désigner les philosophes Ioniens.

§ 14. *Ces philosophes.* Les Éléates. — *Que tout est immobile.* C'est la doctrine principale de l'école d'Élée.

§ 15. *Parménide.* Voir plus haut, ch. IV, § 1. — *Mélissus,* de Samos; il vivait du temps de Périclès, et il paraît certain qu'il commandait la flotte des Samiens contre celle d'Athènes, en 442. Aristote a consacré un traité spécial à ses doctrines. Voir ma

l'unité au point de vue rationnel; Mélissus s'est attaché davantage à l'unité matérielle; et voilà comment l'un prétend que l'unité est limitée, et l'autre, qu'elle est infinie. Xénophane, qui avait le premier parlé d'unité, et dont Parménide fut, dit-on, le disciple, n'a rien énoncé de bien clair sur ces questions, et il n'a touché ni l'une ni l'autre de ces deux faces de l'unité; mais, considérant le monde dans sa totalité, il a déclaré que l'unité c'est Dieu.

[16] Encore une fois, ces divers philosophes doivent être laissés de côté par nous dans nos recherches présentes, et spécialement les deux

traduction, pp. 208 et 217. — *L'un prétend.* Je ferais rapporter ceci à Parménide plutôt qu'à Mélissus ; et l'idée d'infini va bien plutôt avec l'unité rationnelle qu'avec l'unité matérielle. La plupart des traducteurs et commentateurs ont rapporté le début de cette phrase à Mélissus et non à Parménide, parce qu'Aristote attribue formellement la théorie de l'infinitude ou de l'unité à Mélissus, *Physique*, liv. I, ch. III, § 4, p. 439 de ma traduction. — *Xénophane.* De Colophon; fondateur de l'école d'Élée, à peu près contemporain de Pythagore vers 550. Voir M. Ed. Zeller, *Philosophie des Grecs*, t. I, p. 451. — *Dit-on.* Ce doute doit être remarqué. Il n'y a ici rien d'impossible d'ailleurs chronologiquement à ce que Parménide ait été l'élève de Xénophane ; et l'antiquité tout entière l'a cru. Voir ma Dissertation sur Xénophane, pp. 202 et suiv., à la suite du *Traité de la Production et de la Destruction des choses.* — *Que l'unité c'est Dieu.* Voir ma Dissertation précitée, p. 205. Cette opinion à elle seule donne la plus grande valeur à la doctrine de Xénophane. Voir l'article de M. Cousin sur Xénophane.

§ 16. *Ne sont pas assez délicates.* Le texte est plus dur, et il dit en propres termes que « Xénophane et Mélissus sont un peu trop rustiques », c'est-à-dire grossiers. Aristote se sert encore de la même expression contre Mélissus, *Physique*, liv. I, ch. II, § 5, p. 436 de ma tra-

derniers, Xénophane et Mélissus, dont les conceptions ne sont pas assez délicates.

[17] Parménide, qui a regardé les choses de plus près, en a aussi parlé d'une façon plus satisfaisante. Comme il pense qu'en dehors de l'Être, le Non-Être n'est absolument rien, il en conclut nécessairement que l'Être est l'unité, et il ne voit rien en dehors de l'Être. Nous avons, du reste, approfondi ce sujet dans notre ouvrage *Sur la Nature*. Mais Parménide, forcé de s'en tenir aux phénomènes, reconnut que, si l'unité existe seule aux yeux de la raison, la multiplicité n'en existe pas moins pour nos sens; et il fut amené par là à supposer deux causes et à rétablir les deux principes, le chaud et le froid, ou, en d'autres termes, le feu et la terre. De ces deux principes, Parménide prend l'un pour l'Être, le chaud, et il prend l'autre, le froid, pour le Non-Être.

[18] Ainsi, d'après ce que nous venons de dire, et en regardant à ce que nous ont transmis les philosophes qui se sont appliqués à cette étude, voici ce que nous avons hérité d'eux : des premiers et des plus anciens, nous avons reçu le

duction. Cette critique parait bien sévère.

§ 17. *Dans notre ouvrage Sur la Nature*. C'est la *Physique*, liv. I, ch. III, pp. 438 et suiv. de ma traduction. — *Deux causes... le chaud et le froid*. Voir plus haut, ch. III, § 26.

§ 18. *Le principe corporel*. C'est l'expression même du texte; il

principe corporel, puisque l'eau, le feu et les choses de cet ordre sont des corps; et, parmi ces sages, les uns n'ont admis qu'un seul et unique principe, les autres en ont admis plusieurs. Mais, des deux parts, on s'en est toujours tenu à des principes purement matériels. [19] Quelques autres philosophes, tout en reconnaissant également une cause matérielle, y ont ajouté la cause qui produit le mouvement. Seulement, pour quelques-uns d'entre eux, cette même cause motrice est restée unique, tandis que pour quelques autres elle est devenue double. [20] Jusqu'aux philosophes d'Italie, et en faisant exceptions pour eux, les autres n'ont que très médiocrement traité ces questions. Toutefois, ils ont admis deux causes, comme nous l'avons déjà dit; et, de ces deux causes, il y en a une que quelques-uns d'entre eux regardent comme unique, et que les autres divisent encore en deux, je veux dire, la cause à laquelle se rapporte l'origine du mouvement.

s'agit évidemment de la cause matérielle. — *Les uns n'ont admis qu'un seul et unique principe.* Comme Thalès dans l'école d'Ionie. — *Les autres en ont admis plusieurs.* Comme Parménide; voir le § précédent.

§ 19. *La cause qui produit le mouvement.* Voir plus haut, ch. III, § 26. — *Elle est devenue double.* Voir plus haut, ch. IV, § 9, ce qui est dit du système d'Empédocle.

§ 20. *Aux philosophes d'Italie.* Ou les Pythagoriciens, et les Éléates. — *Que les autres divisent encore en deux.* Répétition qui semble peu utile.

21 Quant aux Pythagoriciens, ils sont d'accord avec ces philosophes pour admettre aussi deux principes. La seule addition qu'ils aient faite et qui les distingue comme leur appartenant en propre, c'est qu'ils n'ont pas vu dans le fini, l'infini, et l'unité, des natures différentes des choses, comme le sont le feu, la terre ou tel autre élément de ce genre, mais qu'ils ont pris l'infini en soi ou l'unité en soi pour l'essence même des choses auxquelles on attribue l'infinitude ou l'unité. C'est même là ce qui les conduisit à faire du nombre la substance de tout. 22 Outre les doctrines qu'ils émirent sur cette question, ce sont eux qui eurent le mérite de commencer à étudier l'essence des choses et à la définir, bien que leurs travaux à cet égard soient restés très peu satisfaisants. Superficiels dans leurs définitions, ils s'imaginèrent de prendre le premier des termes auquel s'appli-

§ 21. *Le fini, l'infini, et l'unité.* Il semble d'après ceci que les Pythagoriciens aient confondu ces trois termes, comme formant à eux trois et par leur réunion l'essence des choses.

§ 22. *L'essence des choses.* Voir plus loin, ch. VI, § 10, un passage qui confirme le sens que je donne à celui-ci, d'accord avec M. Schwegler. Les Pythagoriciens n'ont pas regardé l'infini et l'unité comme des attributs; ils les ont considérés comme l'essence même des choses, auxquelles le langage les donne à tort pour attributs habituels. — *Et à la définir.* Plus loin, ch. VI, § 3, c'est bien plutôt à Socrate qu'Aristote attribue le mérite de s'être occupé le premier des définitions, auxquelles il donna l'examen le plus attentif. — *Pour l'essence même de la chose définie.* Voir plus loin liv. III, ch. IV, § 29, où Aristote

quait la definition donnée pour l'essence même de la chose définie, se trompant sur ce point à peu près aussi lourdement que si l'on allait confondre et identifier le double et le nombre deux, sous prétexte que le premier nombre auquel s'applique le mot de double, c'est le nombre deux. Mais, au fond, le double et deux ne sont pas du tout la même chose; car autrement la multiplicité serait bientôt l'unité, erreur où sont tombés les Pythagoriciens.

23 Tel est donc l'héritage que nous ont transmis les philosophes les plus anciens et ceux qui leur ont succédé.

adresse la même critique à Platon et aux Pythagoriciens, qui ont pris l'être et l'unité pour l'essence des choses. Voir aussi la *Physique*, liv. III, ch. IV, § 3, p. 88 de ma traduction. Pour éclaircir ce passage assez obscur, Alexandre d'Aphrodise, dans son Commentaire, p. 36, édition Bonitz, lignes 17 et suiv., donne cet exemple : « Les Pythagoriciens définissent l'Amour par l'égalité; et, prenant le premier nombre qui est égal à lui-même, ils disent que ce nombre est celui de l'amour. » Ce premier nombre égal à lui-même est sans doute 4, c'est-à-dire 2 multiplié par 2. Quatre est dès lors pour les Pythagoriciens l'essence de l'amour. — *La multiplicité serait bientôt l'unité,* puisqu'il y a une foule de choses qui peuvent être doubles.

§ 23. *Tel est donc l'héritage.* Voir plus haut § 18. Pour compléter ce qui est dit ici des Pythagoriciens, il faut se reporter à la grande discussion de la théorie des nombres dans le XIIIe livre de la *Métaphysique,* ch. VI et suiv., et liv. XIV, ch. III et suiv. Aristote y combat vivement le Pythagorisme.

CHAPITRE VI

Philosophie de Platon; ses rapports avec les Pythagoriciens, Héraclite et Cratyle; influence de Socrate sur Platon; la théorie des Idées sortie de ces influences diverses; exposition de cette théorie; comparaison de Platon et des Pythagoriciens; leurs différences — Résumé des recherches antérieures; citation de la *Physique :* les philosophes anciens se sont attachés presque uniquement à la cause matérielle; ils ont traité à peine la question de l'essence et la cause finale; exactitude de la théorie d'Aristote prouvée par cette histoire du passé; examen plus détaillé des opinions des philosophes sur les quatre causes.

[1] C'est après les philosophies que nous venons de citer, que parut celle de Platon. Elle suivait en grande partie pas à pas ces derniers Pythagoriciens; mais elle avait aussi ses doctrines propres, où elle s'éloignait de l'école Italique. Platon, dans sa jeunesse, avait d'abord fréquenté

§ 1. *Parut celle de Platon.* On sait que Platon a vécu de l'an 427 à l'an 347 avant J.-C. Voir M. Édouard Zeller, *Philosophie des Grecs*, t. II, p. 339. — *Ces derniers Pythagoriciens.* Il me semble que l'expression grecque exige cette nuance dans la traduction. On a compris ordinairement qu'il s'agissait simplement des Pythagoriciens en général. — *Fréquenté Cratyle.* On ne sait rien de Cratyle, si ce n'est qu'il était de l'école d'Héraclite. Aristote en parle encore un peu plus loin, liv. IV, ch. v, § 14, et lui attribue un scepticisme exagéré. Il est à croire que Cratyle s'était occupé avec distinction de quelques parties de la science; et, s'il eût mérité aussi peu d'estime qu'on semble géné-

Cratyle; et avec lui il s'était attaché aux opinions d'Héraclite, qui suppose que tous les objets sensibles sont dans un perpétuel écoulement, et qu'il n'y a pas de science possible pour des choses ainsi faites.

[2] Ce sont là des pensées que Platon reprit plus tard en sous-œuvre et qu'il reproduisit. [3] Il fit aussi des emprunts à Socrate, qui s'était beaucoup occupé de morale, sans essayer aucun système général sur la nature, et qui, dans cet ordre de recherches, s'était arrêté à l'universel en étant le premier à porter un examen attentif sur les définitions. [4] Héritier de Socrate et étudiant comme lui les universaux, Platon continua son maître; mais il admit que les définitions s'appliquent réellement à des êtres fort différents des choses sensibles, par cette raison

ralement en avoir pour lui, Platon ne lui eût pas fait l'honneur de mettre le nom de Cratyle à la tête d'un de ses dialogues. Il est assez probable que c'est lui qui avait pensé le premier à étudier l'étymologie. — *Héraclite.* Plus loin, liv. XIII, ch. IV, § 1, Aristote donne encore les mêmes origines, Cratyle et Héraclite, à la philosophie platonicienne et à la théorie des Idées.

§ 2. *Reprit plus tard en sous-œuvre.* C'est la nuance de l'expression même du texte.

§ 3. *Des emprunts à Socrate.* Voir les mêmes éloges de Socrate plus loin, liv. XIII, ch. IV, §§ 2 et 3. — *Sur les définitions.* C'est un des grands mérites qu'Aristote reconnaît à Socrate, qui s'était surtout occupé de morale et de la définition exacte des choses; voir aussi plus loin liv. XIII, ch. IX, § 15.

§ 4. *Les universaux.* J'ai cru pouvoir adopter ce terme que la Scholastique a presque inventé et qui répond exactement au mot grec. — *A des êtres fort différents*

qu'une commune définition ne peut jamais convenir aux objets des sens, attendu qu'ils sont dans un flux perpétuel. Ces êtres nouveaux furent appelés Idées, du nom que Platon leur donna. [5] Il ajouta que tous les objets sensibles existent en dehors des Idées, et qu'ils reçoivent le nom qui les désigne d'après la relation qu'ils ont avec elles; car les individus multiples qui reçoivent entre eux des appellations synonymes sont homonymes aux Idées, et n'existent que par leur participation aux Idées mêmes.

[6] C'est Platon qui introduisit ce mot nouveau de Participation. Les Pythagoriciens s'étaient contentés de dire que les êtres sont l'imitation des nombres; Platon dit qu'ils sont la participation des Idées, expression qui n'est qu'à lui et qu'il a inventée. [7] D'ailleurs, Participation ou Imitation des Idées, Platon et les

des choses sensibles. C'est la théorie qu'Aristote a toujours combattue dans le système platonicien. — *Qu'ils sont dans un flux perpétuel*. Comme le soutenait Héraclite, et toute son école.

§ 5. *Il ajouta*. Toute cette exposition de la théorie des Idées est aussi nette que possible. — *Synonymes*. Il faut voir au début des *Catégories*, ch. I, § 2, p. 54 de ma traduction, la différence qu'Aristote établit entre les homonymes et les synonymes.

§ 6. *De Participation*. C'est en effet un mot tout platonicien qui représentait exactement le rapport que Platon supposait entre les Idées et les choses. — *L'imitation des nombres*. Voir plus haut, ch. V, § 1.

§ 7. *Laissaient à qui le voudrait*. M. Bonitz remarque avec raison que cette critique n'est pas très juste puisqu'un dialogue tout entier, *le Parménide*, est consacré par Platon à cette question. Aristote pouvait trouver

Pythagoriciens laissaient à qui le voudrait le soin d'expliquer ce qu'on doit entendre par là.

[8] Platon admet encore, en dehors des choses sensibles et des Idées, les êtres mathématiques, qui sont des intermédiaires entre les Idées et les choses, différant des objets des sens en ce qu'ils sont éternels et immobiles, et différant des Idées, en ce qu'ils peuvent être en très grand nombre semblables les uns aux autres, tandis que, dans chaque genre, l'Idée ne peut jamais qu'être seule et unique. [9] Comme les Idées, suivant lui, sont les causes de tout le reste, il dut prendre les éléments des Idées pour les éléments de tous les êtres sans exception; et de

ces explications insuffisantes; mais ici il a le tort de les supprimer. Aristote répète la même critique plus loin, liv. VIII, ch. VI, § 9; mais, pour cela, cette critique n'en est pas plus juste. Voir aussi dans ce livre Ier, plus loin, ch. VII, § 39. Aristote trouve que toute cette théorie platonicienne ne repose que sur des mots vides de sens et sur des métaphores, qui ne sont bonnes qu'en poésie.

§ 8. *Les êtres mathématiques.* M. Bonitz conteste, et avec raison, je crois, qu'Aristote reproduise bien la pensée de Platon en supposant qu'il met les êtres mathématiques sur la même ligne que les Idées. — *Semblables les uns aux autres.* Alexandre d'Aphrodise, dans son Commentaire, prend l'exemple des triangles et des quadrilatères, qui peuvent être très nombreux par la variation de leurs côtés et de leurs angles, tandis que l'Idée du triangle et celle du quadrilatère est unique. D'ailleurs, il faut remarquer qu'Aristote dit seulement que les êtres mathématiques sont Semblables; il ne dit pas qu'ils soient « identiques » les uns aux autres.

§ 9. *Il adopta pour principes le Grand et le Petit.* Dans la *Physi-*

même que, sous le rapport matériel, il adopta pour principes le Grand et le Petit, de même sous le rapport de l'essence son principe fut l'unité; car c'est par le Grand et le Petit que les Idées qui participent à l'unité sont aussi les nombres. 10 Cependant, en admettant que l'unité forme l'essence des choses et qu'il est impossible que ce soit autre chose que l'unité qui puisse être appelée l'Être, Platon se rapprochait beaucoup des Pythagoriciens; c'était dire à peu près comme eux que les nombres sont pour le reste des choses la cause qui constitue leur essence. 11 Mais ce qui appartient proprement à Platon, c'est d'avoir substitué une dualité à l'infini, qui est Un, dans le système pythagoricien, et d'avoir soutenu que l'infini se compose du Grand et du Petit. Enfin, Platon isole les nombres des objets sensibles, tandis que les Pythagoriciens confondent les nombres avec les

que, liv. III, ch. VIII, § 13, p. 123 de ma traduction, Aristote discute la théorie de l'infini par Platon; et il établit que Platon reconnaît deux infinis, l'un de grandeur, l'autre de petitesse. C'est le Grand et le Petit, dont Platon fait, sous une autre forme, le principe matériel. — *C'est par le Grand et le Petit*. Le texte est moins formel. — *Les idées sont aussi les nombres*. On a beaucoup contesté que Platon ait jamais, comme le veut Aristote, identifié jusqu'à ce point les nombres et les Idées.

§ 10. *Que l'unité qui puisse être appelée*. L'unité, étant alors un simple attribut comme tous les autres, cesserait d'être l'essence même des choses. — *Les nombres sont pour le reste des choses*. Voir plus haut, ch. V, § 7.

§ 11. *Dans le système pythagoricien*. J'ai ajouté ces mots pour que la pensée fût plus claire. —

choses elles-mêmes et ne regardent pas les êtres mathématiques comme les intermédiaires des choses.

[12] Si donc Platon a séparé des choses l'unité et les nombres, en ne les considérant point comme l'avaient fait les Pythagoriciens, et s'il a imaginé d'introduire la théorie des Idées, il y fut conduit par ses études de logique, que n'avaient point faites ses devanciers, ignorants comme ils l'étaient de la dialectique. Si de plus il a fait de la dualité le second principe naturel des choses, c'est que, d'après lui, tous les nombres, sauf les nombres premiers, sortent tout naturellement de la Dyade, comme d'un moule commun. [13] Mais en réalité c'est tout le contraire, et la théorie de Platon n'est pas du tout rationnelle. En effet, selon eux, la pluralité vient de la matière; mais l'Idée platonicienne n'engen-

L'infini se compose du Grand et du Petit. Voir plus loin, § 15. — *Les intermédiaires*. Entre les Idées et les choses.

§ 12. *Par ses études de logique*. Ou : Par l'étude des définitions. — *Ignorants... de la dialectique*. Plus loin, liv. XIII, ch. IV, § 2, c'est à Socrate qu'Aristote fait remonter la culture de la dialectique, qui avant lui n'avait aucune puissance. — *Les nombres premiers*. Alexandre d'Aphrodise entend cette expression dans son sens mathématique. Les nombres premiers sont ceux qui ne sont divisibles que par eux-mêmes ou par l'unité. — *Comme d'un moule commun*. Tous les nombres pairs sont divisibles par Deux.

§ 13. *L'idée Platonicienne n'engendre qu'une unique fois*. Ceci n'est pas très clair; et les exemples qui suivent n'apportent pas la lumière désirable. Les manuscrits n'offrent pas de variante.— *Par exemple*. J'ai ajouté ces mots.

dre qu'une unique fois. Cependant l'observation nous atteste évidemment que d'un seul morceau de matière, il ne sort qu'une seule table, par exemple, et que celui qui y ajoute encore l'Idée, fait ainsi plusieurs tables, bien qu'en réalité il n'y en ait qu'une seule. [14] Il en est en ceci comme du mâle dans ses rapports avec la femelle : la femelle est fécondée par un accouplement unique, tandis que le mâle peut féconder plusieurs femelles successivement ; et ces images font assez bien comprendre ce que deviennent des principes ainsi conçus.

[15] Telles sont donc les théories de Platon sur les questions que nous discutons ici. Ce que nous en avons dit suffit pour montrer qu'il n'a fait usage que de deux causes seulement : la cause de l'essence et celle de la matière. D'un côté,

— *Il n'y en ait qu'une seule.* Plusieurs éditeurs et commentateurs ont adopté ici une variante qui change tout à fait le sens. Selon eux, il faudrait traduire : « Tout en étant seul » ; ceci signifierait alors que le menuisier qui fabrique la table, bien qu'il soit seul, fait autant de tables qu'il veut selon l'Idée qu'il a conçue. La version que j'ai suivie, d'après quelques manuscrits, me semble encore préférable, bien qu'elle ne soit pas non plus des plus satisfaisantes.

§ 14. *Du mâle... la femelle.* Cette comparaison, où la femelle représente la matière et le mâle représente l'Idée, est assez bizarre. — *Ces images font assez bien comprendre.* Le texte n'est peut-être pas aussi précis.

§ 15. *Il n'a fait usage que de deux causes.* Alexandre d'Aphrodise a remarqué le premier que Aristote était ici bien peu juste envers Platon et bien peu exact. Les Dialogues, à commencer par le *Timée*, sont là pour attester combien Platon s'est occupé de

les Idées, suivant lui, sont, pour le reste des choses, les causes de leur essence, comme c'est l'unité qui est cette cause pour les Idées mêmes. D'un autre côté, Platon a déterminé quelle est la matière substantielle qui donne aux Idées leur appellation dans les choses sensibles, comme les Idées la reçoivent de l'unité ; et cette matière, c'est la dualité, composée elle-même du Grand et du Petit. [16] Enfin, Platon accorde à ses deux éléments d'être l'un et l'autre des causes, celui-ci, la cause du bien, et celui-là la cause du mal. Mais, à notre avis, cette question avait été traitée plus complètement même par quelques-uns des philosophes antérieurs, tels qu'Empédocle et Anaxagore.

[17] Nous venons en quelques mots et sommairement de passer en revue les philosophes qui

la cause motrice; et l'on ne peut comprendre comment Aristote a commis un tel oubli. — *Sont, pour le reste des choses, causes de leur essence.* Les idées forment l'essence des choses sensibles, de même que l'unité forme l'essence des Idées; voir plus loin, § 21.

§ 16. *A ses deux éléments.* Ces deux éléments sont, d'une part, l'unité, cause du bien, et d'autre part, le Grand et le Petit, ou la matière cause du mal. Ici encore on peut douter qu'Aristote soit très exact dans l'interprétation des doctrines platoniciennes. — *Empédocle et Anaxagore.* Le même éloge est encore adressé à ces deux philosophes, plus loin, liv. XIV, ch. IV, § 3; et les mêmes critiques sont répétées aussi contre la théorie de Platon, *ibid.*, §§ 6 et suiv. On peut voir ce qu'Aristote a déjà dit d'Anaxagore ci-dessus, ch. III, § 28, et sur Empédocle, ch. IV, § 8.

§ 17. *En quelques mots et sommairement.* Plusieurs éditeurs et commentateurs ont commencé ici un chapitre nouveau, qui se-

ont parlé des principes et qui ont étudié la vérité; et nous avons vu ce qu'ils en disent. Cette rapide revue peut nous apprendre certainement que, dans ces recherches du principe et de la cause, personne n'a dépassé les limites que nous avons posées dans notre ouvrage *Sur la Nature ;* et que tous nos devanciers ont agité plus ou moins les mêmes problèmes, si d'ailleurs ils ne les ont pas suffisamment approfondis. [18] En effet, les uns ont admis la matière pour principe, soit en faisant ce principe unique ou multiple, soit en le faisant corporel ou incorporel. Pour Platon, par exemple, la matière, c'est le Grand et le Petit ; l'école Italique n'admet que l'infini ; Empédocle reconnaît pour principes le feu et la terre, l'eau et l'air ; enfin Anaxagore admet l'infinitude des Homœoméries. [19] Tous, on le voit, se sont occupés de la cause matérielle, surtout ceux qui ont admis l'air, ou le feu ou l'eau, ou encore un élément qui serait plus dense

rait comme la récapitulation de toutes les discussions antérieures. — *Étudié la vérité.* Alexandre d'Aphrodise remarque que souvent Aristote entend par Vérité la philosophie théorique. — *Notre ouvrage Sur la Nature.* C'est la *Physique,* déjà citée plus haut, ch. III, § 6, où Aristote a exposé plus longuement sa théorie des quatre causes.

§ 18. *Les uns ont admis la matière pour principe.* Sans que d'ailleurs la matière fût le seul principe qu'ils admissent.

§ 19. *Un élément... plus dense que le feu.* Voir plus loin, ch. VII, § 8. Voir aussi la *Physique,* liv. I, ch. V, § 2, p. 453 de ma traduction, et *Traité du Ciel,* liv. III, ch. V, § 1, p. 254 de ma traduction. Alexandre d'A-

que le feu et plus léger que l'air ; car il y a des philosophes qui ont considéré cet élément intermédiaire comme le premier des éléments. Tous ceux-là n'ont donc touché absolument que la seule cause matérielle. D'autres, en petit nombre, admettant comme principe l'Amitié et la Haine, ou l'Intelligence, ou bien l'Amour, ont joint à la cause matérielle la cause motrice. [20] Mais pas un seul parmi eux ne s'est clairement expliqué sur l'essence et la cause substantielle. A cet égard, les moins satisfaisants sont encore ceux qui supposent les Idées et tout ce que les Idées comprennent, à les en croire. Selon eux, en effet, les Idées et ce qu'elles contiennent ne sont ni la matière des objets sensibles, ni la cause du mouvement, qu'elles produiraient. Loin de là, ils feraient bien plutôt des Idées une cause d'immobilité et d'absolu repos pour les choses. Les Idées ne donnent aux êtres que leur essence, comme l'unité la donne aux Idées elles-mêmes.

phrodise attribue à Anaximandre la théorie de cet élément intermédiaire.— *D'autres, en petit nombre*. Voir plus haut, ch. IV, §§ 1 et suiv. — *La cause motrice*. Plus haut, ch. IV, § 9, c'est à Empédocle qu'Aristote, avec plus ou moins de raison, fait honneur de cette théorie, qui se rapproche des siennes.

§ 20. *Qui supposent les Idées et tout ce que les Idées comprennent*. M. Bonitz propose une variante ingénieuse, mais qui a le tort de ne s'appuyer sur aucun manuscrit. Selon cette variante, il faut traduire : « Qui supposent les Idées et l'unité dans les Idées. » Il est vrai que cette variante pourrait être justifiée par la fin de ce paragraphe. — *Selon eux*. J'ai ajouté ces mots.

[21] Quant au but final, auquel tendent tous les actes, tous les changements et tous les mouvements des choses, ces philosophes le considèrent bien à certains égards comme une cause; mais ils ne l'étudient pas directement comme tel, et ils ne le voient pas nettement comme il est dans sa nature.

[22] Par exemple, ceux qui prennent pour principe l'Intelligence ou l'Amour, regardent sans doute ces deux causes comme quelque chose de bon; mais pourtant ils ne supposent pas que quoi que ce soit existe ou se produise dans le monde en vue de l'Intelligence et de l'Amour; et ce serait bien plutôt des êtres qu'ils feraient venir les mouvements de ces deux causes. [23] De même encore, ceux aussi qui trouvent cette nature de cause dans l'Unité et dans l'Être, en font bien le principe de tout ce qui est; mais dans leur système, ce n'est pas davantage pour elle, prise comme but final, que les choses existent

§ 21. *Quant au but final.* Aristote se flatte d'être le seul qui ait bien compris l'idée de cause finale; mais on peut trouver qu'il n'est peut-être pas très juste envers les autres, ni envers lui-même, quand on se rappelle toutes les théories de son maître Platon sur le bien.

§ 22. *L'Intelligence.* C'est la théorie d'Anaxagore. — *L'Amour.* C'est la théorie d'Empédocle. — *Qu'ils feraient venir les mouvements de ces deux causes.* Voir plus loin les mêmes objections contre Empédocle et Anaxagore, liv. XII, ch. x, §§ 7 et 8.

§ 23. *Cette nature de cause.* La cause finale, telle que l'entend Aristote, c'est-à-dire le bien. — *Le principe de tout ce qui est.* A l'état de cause motrice. — *Ces*

ou se produisent. Par conséquent, on peut dire que tout à la fois ces philosophes reconnaissent et ignorent que c'est le bien qui est précisément cette cause, pour laquelle tout se produit et tout existe ; car ils ne font pas du bien le but absolu des choses, et ce n'est qu'indirectement qu'ils arrivent à le considérer ainsi.

24 En résumé, nous pouvons être assurés que nous avons exactement constaté le nombre et la qualité des diverses causes ; et tous ces philosophes semblent être les garants de notre exactitude, puisqu'ils n'ont pu découvrir aucun principe en dehors des nôtres. Nous ajoutons qu'évidemment il faut, ou étudier tous ces principes sans exception, d'après la méthode qui vient d'être exposée, ou èn étudier certaine modification. Mais, pour faire suite à ce qui précède, nous allons reprendre ce qu'en ont dit chacun de ces philosophes, et exposer les objections qu'on peut soulever en ce qui regarde les principes tels qu'ils les entendent.

philosophes. Il semble toujours que la justice exige une exception pour Platon, qui a fait du Bien la plus haute des Idées.

§ 24. *D'après la méthode*. Je tire cette interprétation du Commentaire d'Alexandre. Aristote veut dire qu'on peut étudier, ou les quatre principes qu'il admet ou un de ces principes à part, comme l'ont fait tous ses devanciers. — *Ce qu'en ont dit chacun de ces philosophes*. Il semble que ce soit une répétition plutôt qu'une suite de tout ce qui précède ; car les divers systèmes ont été déjà étudiés et critiqués d'une manière fort étendue.

CHAPITRE VII

Critique des théories antérieures qui n'admettent qu'un seul principe, la matière ; elles négligent les choses incorporelles et elles ne tiennent compte ni du mouvement, ni de l'essence des choses, ni des transformations des éléments entre eux ; rôle de la terre dans ces théories ; citation d'Hésiode ; théories qui admettent plusieurs éléments; critique d'Empédocle; critique d'Anaxagore ; critique des Pythagoriciens et de leur théorie des nombres ; critique générale de la théorie des Idées de Platon ; cette théorie multiplie inutilement les êtres sans expliquer la réalité ; elle crée des homonymies sans substance réelle ; elle se fonde sur des démonstrations insuffisantes et des définitions arbitraires ; elle suppose entre les Idées et les Êtres un terme commun, qu'elle ne peut désigner ; elle ne peut rendre compte du mouvement, ni même des Idées prises pour exemplaires des choses ; citation du *Phédon ;* confusion des Idées avec les nombres ; oubli du mouvement, des longueurs, des surfaces et des solides ; les Idées ne peuvent servir à expliquer la science. Résumé général de cette critique des philosophies antérieures ; citation de la *Physique ;* conclusion.

[1] Un premier point de toute évidence, c'est qu'on commet des erreurs de plus d'un genre quand on s'imagine que, dans l'univers entier, il n'y a qu'un seul principe, qu'une seule et unique nature, laquelle est matière, et quand on fait cette nature corporelle et étendue. C'est là s'at-

§ 1. *Des erreurs de plus d'un genre.* Aristote en compte jusqu'à quatre, qu'il énumère dans les §§ suivants. — *Quand on s'imagine.* Cette nuance d'ironie est dans le texte. — *C'est là s'at-*

tacher exclusivement aux éléments des corps, et c'est supprimer les éléments des choses incorporelles, bien que, dans le monde, il y ait aussi des choses qui ne sont pas des corps. [2] De plus, en essayant d'expliquer ainsi les causes de la production et de la destruction des êtres, et tout en prétendant traiter de la nature universelle, on omet la cause du mouvement. [3] Puis, on oublie totalement de considérer comme des causes la substance et l'essence des choses. [4] Enfin, une dernière erreur, c'est qu'on adopte trop facilement pour principe un des corps simples quelconque, la terre exceptée néanmoins, sans expliquer comment la génération ou le changement des choses peut venir des éléments qu'on admet, ni comment se fait la transformation des éléments les uns dans les autres ; je veux dire les transmutations réciproques du feu et de l'eau, de la terre et de l'air, qui peuvent en effet se

tacher exclusivement aux éléments des corps. Première erreur; Aristote, en la signalant, combat le matérialisme.

§ 2. *De plus*. Seconde erreur, au moins aussi grave que la première : on laisse de côté la cause motrice.

§ 3. *Puis, on oublie totalement*. Troisième erreur, qui consiste à oublier la cause essentielle, comme on a oublié la cause motrice.

§ 4. *Une dernière erreur*. C'est la quatrième. — *La terre exceptée*. Voir plus loin, § 7, ce qui est dit de la terre considérée comme élément de toutes choses. — *Les transmutations réciproques*. Il n'y a pas à insister sur cette étrange physique ; c'est le point où en est la science à ses débuts et au temps d'Aristote. — *Soit en se combinant, soit en se séparant*. C'est, au fond, le système d'Empédocle.

produire les uns les autres mutuellement, de deux manières, soit en se combinant, soit en se séparant entre eux.

[5] Or, il est de la plus grande importance de fixer les rangs entre les éléments, et de mettre celui-ci d'abord, et celui-là ensuite, puisqu'à ce point de vue le corps qui semblerait avoir le caractère d'élément plus complètement que tous les autres, ce serait celui d'où primitivement tout le reste pourrait venir par combinaison. [6] Mais le corps qui paraît devoir le mieux remplir ce rôle, c'est celui dont les parties sont les plus ténues et les plus légères. Aussi, les philosophes qui adoptent le feu pour principe, semblent être d'accord pour s'appuyer plus particulièrement sur cette considération. [7] Du reste, tout le monde, même parmi les autres philosophes, convient que l'élément des corps doit avoir cette ténuité; et c'est justement parce que les particules de la terre sont de grosse dimension, que personne, parmi les philosophes postérieurs,

§ 5. *De fixer les rangs.* La question subsiste encore tout entière aujourd'hui; seulement les éléments sont plus nombreux, et les distinctions à faire entre eux, plus délicates. — *Pourrait venir par combinaison.* C'est supposer toujours que les éléments peuvent se transformer les uns dans les autres.

§ 6. *Dont les parties sont les plus ténues.* C'est le feu évidemment, dans le système d'Aristote. — *Qui adoptent le feu pour principe.* Comme Héraclite.

§ 7. *Ont trouvé des partisans.* Voir une pensée et des expressions toutes pareilles, *Traité de*

même ceux qui soutiennent le système de l'unité, n'a prétendu faire de la terre l'élément unique, tandis que chacun des trois autres éléments ont trouvé des partisans pour soutenir leur cause, ceux-ci adoptant le feu, ceux-là adoptant l'eau, d'autres enfin adoptant l'air. [8] Et cependant, comment se fait-il que personne n'ait jamais songé à la terre, à la façon du vulgaire, qui se figure que tout est de la terre ; ou à la façon d'Hésiode, qui soutient que la terre a été la première formée entre tous les corps ? Tant cette supposition était ancienne et populaire. En se plaçant à ce point de vue, on peut trouver que tous ceux qui ont admis un autre élément que le feu, ou qui même ont pris pour élément un corps plus dense que l'air et plus léger que l'eau, sont tombés dans l'erreur. [9] Mais, d'autre part, si ce qui est postérieur dans l'ordre de production est antérieur dans l'ordre de la nature, et si évidemment tout mélange et toute combinaison ne peuvent être que postérieurs dans l'ordre de la

l'Ame, liv. I, ch. II, § 19, p. 118 de ma traduction.

§ 8. *Ou à la façon d'Hésiode.* Voir plus haut, ch. IV, § 1, où Aristote cite des vers d'Hésiode, qui fait naître la terre avant tous les autres éléments.—*Plus dense que l'air et plus léger que l'eau.* Voir plus haut, ch VI, § 19.

§ 9. *Ce qui est postérieur dans l'ordre de production.* Voir plus loin, liv. IX, ch. VIII, §§ 8 et 9, une discussion approfondie sur ce point. C'est ainsi que l'homme mûr, postérieur à l'enfant comme production, est antérieur par nature à l'enfant, puisque l'enfant tend à devenir homme.

production, il s'ensuit que la vérité est tout le contraire de ces systèmes, et que l'eau est certainement antérieure à l'air et que la terre aussi est antérieure à l'eau.

10 Nous nous bornerons à ces remarques sur les doctrines qui ne reconnaissent qu'une seule cause, du genre de celle que nous venons de discuter.

11 Mais on peut élever aussi les mêmes objections contre ceux qui reconnaissent plusieurs éléments, comme le fait Empédocle, qui admet que quatre corps composent la matière. Les critiques générales qu'on vient d'exposer sont tout aussi valables contre son système; mais il y a nécessairement aussi d'autres critiques qui s'appliquent à lui plus particulièrement. Ainsi, l'observation nous fait voir que les éléments naissent les uns des autres, et que, par conséquent, ni le

§ 11. *Contre ceux qui reconnaissent plusieurs éléments.* Dans tout ce qui précède, Aristote s'est occupé exclusivement des philosophes qui ne reconnaissent qu'un seul principe, la matière. Mais Empédocle en admet au moins deux. — *Qu'on vient d'exposer.* Le texte n'est pas tout à fait aussi précis. — *Ainsi.* Première objection contre Empédocle. Les éléments se transforment les uns dans les autres et ne sont pas séparés aussi complètement qu'Empédocle le prétend. Il n'y a au fond qu'un seul élément, qui présente quatre formes différentes, et non point quatre éléments. — *Dans nos ouvrages de Physique.* Il ne s'agit pas ici de l'ouvrage qui porte le nom spécial de *Physique;* car ce passage se rapporte au *Traité du Ciel,* liv. III, ch. VII, § 4, p. 267 de ma traduction, et aussi au *Traité de la Production et de la Destruction des choses,* liv. II, ch. VI, § 1, p. 147. Ceci prouve, comme le remarque M. Bonitz, qu'Aristote comprenait sous le nom général

feu ni la terre ne demeurent constamment les mêmes corps. Ce sont là des transmutations dont nous avons déjà parlé dans nos ouvrages de *Physique;* nous y avons également traité de la cause des moteurs et examiné s'il faut reconnaître une seule cause motrice ou deux causes. Ce qu'Empédocle a dit à cet égard ne nous paraît ni tout à fait exact, ni tout à fait faux.
12 Nous pouvons même ajouter que, quand on soutient de telles doctrines, on en arrive de toute nécessité à supprimer complètement l'altération, qui transforme les choses; car, avec ces hypothèses, le froid ne peut plus venir du chaud, pas plus que le chaud ne peut venir du froid. Quel est alors, en effet, le sujet qui pourrait éprouver les contraires, et quelle est la nature unique qui pourrait devenir tour à tour eau

de Physique tous les ouvrages où il avait traité de la nature. — *La cause des moteurs*. C'est l'expression même du texte, que j'ai conservée; mais cela revient à dire : La cause motrice. — *Une seule cause motrice ou deux causes*. Voir plus haut la même critique adressée à Empédocle, au milieu d'éloges assez grands, qu'elle tempère, ch. IV, § 9.

§ 12. *Quand on soutient de telles doctrines*. Ce § ne fait que reproduire sous une autre forme l'objection présentée dans le § précédent. Il y a des manuscrits qui omettent ce § tout entier, et Alexandre d'Aphrodise ne le commente pas. On a donc pu croire que c'est une interpolation; mais il n'y a pas cependant de motif suffisant pour retrancher du texte tout ce passage. — *Le froid ne peut plus venir du chaud,* puisque l'on suppose que le feu peut se changer en eau, et réciproquement; et qu'on suppose par là que ni le feu ni l'eau ne subsistent à l'état de corps séparés. — *Quel est alors en effet le sujet*. Plusieurs éditeurs ont adopté la forme positive au lieu de la for-

et feu ? C'est ce qu'Empédoole s'est bien abstenu de nous dire.

[13] Quant à Anaxagore, si l'on peut lui prêter le système des deux éléments, ce ne serait pas en s'appuyant sur des raisons qu'il ait personnellement développées, mais c'est en s'autorisant de considérations qu'il aurait été forcé lui-même d'accueillir, de ceux qui l'eussent un peu vivement pressé. Ainsi, il est absolument insoutenable de dire « qu'à l'origine des choses tout était « confus » ; et cela par divers motifs, par celui-ci entre autres, qu'il a dû nécessairement y avoir primitivement et avant tout des éléments qui n'étaient pas mélangés ; et, en second lieu, que les lois de la nature s'opposent à ce que le premier élément venu se mêle indifféremment à un élément quelconque. [14] Une autre conséquence de l'opinion d'Anaxagore, c'est que, dans son système, les qualités et les accidents seraient

me interrogative; mais cette différence n'importe pas beaucoup.

§ 13. *Quant à Anaxagore.* Pour atténuer les critiques adressées ici à Anaxagore, voir le magnifique éloge qu'en fait Aristote, plus haut, ch. III, § 28. — *Tout était confus.* Ces objections contre cette théorie d'Anaxagore sont plus longuement développées et plus approfondies dans la *Physique,* liv. I, ch. V, § 4, p. 455 de ma traduction; et aussi *Traité de la Production,* liv. I, ch. X, § 1, p. 105 de ma traduction. Il ne peut y avoir mélange, en effet, que s'il y a eu d'abord séparation. — *Les lois de la nature s'opposent.* On a trouvé souvent, et non sans raison, que ces objections d'Aristote, comparées aux Fragments qui nous restent d'Anaxagore, ne sont ni très justes, ni même très exactes.

§ 14. *Les accidents seraient séparables.* C'est une conséquence

séparables de leurs substances, puisque, si les choses peuvent se mélanger, elles peuvent aussi par cela même se désunir. [15] En dépit de ces objections, si l'on y regarde de près et que l'on analyse en détail ce qu'Anaxagore a voulu dire, on pourra trouver que ses théories sont plus neuves et plus acceptables qu'elles ne le semblent. Ainsi, il est évident que, lorsque les choses n'étaient pas encore divisées, il était bien impossible de donner à cette substance une appellation qui pût véritablement lui convenir. Par exemple, en fait de couleur, elle n'était ni blanche, ni noire, ni grise, ni d'une autre nuance; de toute nécessité, elle était absolument incolore, puisque autrement elle aurait eu une quelconque des couleurs que nous venons de nommer. Par la même raison aussi, cette substance était dénuée de toute saveur. En un mot, elle ne pouvait présenter aucune des qualités de cet ordre. Il était donc impossible qu'elle eût alors un attribut quelconque, ni une quantité, ni aucun des caractères analogues; car elle aurait

excessive qu'Anaxagore n'a pas tirée lui-même de son principe.

§ 15. *Ses théories sont plus neuves*. Voir plus loin, § 18. Anaxagore semble, en effet, se rapprocher par là des doctrines platoniciennes, qui ne sont venues qu'après lui. — *En fait de couleur*. J'ai ajouté ceci pour plus de précision. — *Elle ne pouvait présenter aucune des qualités*. C'était l'Indéterminé du Platonisme; et en cela les opinions d'Anaxagore étaient, comme le dit Aristote, plus avancées qu'on ne le croit d'ordinaire.

par là-même possédé une des qualités ou espèces particulières qu'on vient d'énumérer. [16] Mais, quand tout était mêlé, cette distinction était tout à fait impossible ; car il y aurait eu dès lors une division des choses. Or, Anaxagore affirme que tout était confondu, sauf l'Intelligence, qui seule était en dehors du mélange et parfaitement pure. [17] De tout cela, on peut conclure que, d'après Anaxagore, il y a deux principes : un premier, qui est l'unité simple et sans aucun mélange ; et un second, qui est l'Autre, ou cette sorte d'être que nous appelons l'Indéterminé, avant qu'il n'ait reçu aucune détermination ni l'empreinte d'aucune forme. [18] On le voit donc, Anaxagore n'est dans tout ceci ni fort exact, ni fort clair ; mais pourtant il n'est pas très loin des systèmes qui l'ont suivi, et il se rapproche davantage des diverses opinions qui ont cours de notre temps.

[19] Un reproche commun qu'on peut adresser à tous ces philosophes, c'est qu'ils n'ont conve-

§ 16. *Sauf l'Intelligence.* Voir la même pensée attribuée à Anaxagore, *Traité de l'Ame,* liv. I, ch. II, § 13, p. 115 de ma traduction, et liv. III, ch. IV, § 3, p. 292 ; et aussi *Physique*, liv. VIII, ch. V, § 13, p. 495.

§ 17. *Qui est l'unité.* Qu'Anaxagore confond avec l'Intelligence. — *Qui est l'Autre.* C'est encore une expression toute platonicienne. — *Que nous appelons.* Comme le remarque M. Schwegler, Aristote se fait ici platonicien.

§ 18. *Des systèmes qui l'ont suivi.* Notamment du système de Platon ; voir plus haut, § 15. — *De notre temps.* M. Bonitz propose de supprimer cette par-

nablement étudié que la production des choses et leur destruction avec leur mouvement, et que, pour eux, les principes et les causes, objets de leurs recherches, ne concernent absolument que la substance ainsi comprise. [20] Mais ceux qui étendent leurs investigations à la totalité des êtres, et qui, parmi les choses, savent distinguer celles qui tombent sous nos sens et celles qui leur échappent, appliquent évidemment leur examen à ces deux ordres d'idées à la fois ; et c'est là pour nous un motif de nous arrêter plus longuement à leurs systèmes, afin de voir ce qu'ils renferment de vrai ou d'erroné, par rapport aux questions dont nous nous sommes ici proposé l'étude. [21] Ainsi, les philosophes qu'on nomme les Pythagoriciens, appliquent leurs principes et leurs éléments d'une manière plus étrange encore que les Naturalistes. Leur méprise est venue de ce qu'ils n'ont pas emprunté leurs principes aux choses sensibles, puisque

tie du texte. M. Schwegler la conserve au contraire, et la justifie avec toute raison. Il y a bien alors une répétition, comme le remarque M. Bonitz ; mais cette redite n'a rien de choquant ; et elle ne fait que confirmer ce qui précède, notamment le § 15.

§ 19. *Un reproche commun... à tous ces philosophes.* Le texte n'est pas tout à fait aussi précis.

§ 20. *Distinguer celles qui tombent sous nos sens.* Voir plus haut § 1.

§ 21. *Les Pythagoriciens.* Voir plus haut ch. v, tout ce qui est dit sur l'école de Pythagore. — *Plus étrange.* Le texte se sert d'une expression plus dure encore. — *Que les Naturalistes.* Les philosophes de l'école d'Ionie. — *Ils n'ont pas emprunté leurs prin-*

leurs êtres mathématiques sont absolument immobiles, si ce n'est en astronomie, et que néanmoins ils parlent de tout dans la nature, et prétendent l'embrasser tout entière dans leurs travaux.

22 En effet, ils créent et ils organisent le ciel; ils consacrent de longues observations à ses parties diverses, à ses révolutions et à tous les phénomènes qui s'y passent; et ils épuisent dans ces recherches leurs principes et leurs causes, comme s'ils étaient d'accord avec les autres Naturalistes, pour admettre que l'Être n'est que ce qui tombe sous nos sens et est renfermé dans ce qu'ils appellent du nom de Ciel. 23 Mais les causes et les principes, tels que les reconnaissent les Pythagoriciens, pourraient suffire, nous le répétons, à nous expliquer les choses les plus relevées, et ils conviendraient à

cipes aux choses sensibles. Aristote ne leur en fait pas un reproche; loin de là, comme la suite le prouve; mais il reproche aux Pythagoriciens de n'avoir pas su tirer de leurs principes rationnels toutes les conséquences que ces principes comportent.

§ 22. *A ses révolutions.* Ceci confirme et explique la gloire que s'est acquise le Pythagorisme en astronomie. Il est certain que l'école Italique a été la première sur la trace du véritable système du monde, en croyant au mouvement de la terre comme des autres planètes. — *Ce qu'ils appellent du nom de Ciel.* Cette expression peut paraître assez singulière, puisqu'au temps d'Aristote le mot de Ciel était déjà bien ancien.

§ 23. *Les choses les plus relevées,* C'est-à-dire, les choses qui ne tombent pas sous nos sens. — *Qu'à l'examen de la nature.* C'est-à-dire, des choses purement sensibles. C'est, d'ailleurs, un bel

cet objet supérieur bien plutôt qu'à l'étude de la nature. [24] D'ailleurs, les Pythagoriciens, dans leur système, omettent de nous dire d'où pourrait venir le mouvement, avec les seuls éléments qu'ils supposent, le Fini et l'Infini, l'Impair et le Pair. Ils ne nous apprennent pas non plus comment, sans mouvement et sans changement, la production et la destruction des choses sont possibles, non plus que les phénomènes présentés par les corps qui roulent perpétuellement dans le ciel. [25] Même en leur accordant que, des principes admis par eux, on puisse faire sortir l'étendue des corps, ou qu'ils l'aient eux-mêmes démontré, il leur restera toujours à expliquer comment, parmi les corps, les uns sont légers et les autres sont pesants ; car, d'après leurs hypothèses et leurs propres déclara-

éloge du Pythagorisme en même temps qu'une critique.

§ 24. *Ils omettent de nous dire d'où pourrait venir le mouvement.* Ceci semble être en légère contradiction avec ce qui est dit du système pythagoricien, plus haut, ch. v, § 21.

§ 25. *L'étendue.* L'être mathématique. — *Et qu'ils l'aient eux-mêmes démontré.* Aristote paraît croire que les Pythagoriciens n'ont pas fait cette démonstration, quoiqu'il leur fasse cette condition. Voir plus loin, liv. XIII, ch. vi, § 11. — *Les uns sont légers et les autres sont pesants.* L'objection est très-forte; mais il est possible que les Pythagoriciens donnassent aux nombres la pesanteur et la légèreté, de même qu'ils leur accordent la grandeur. — *Ils n'accordent pas plus cette propriété.* Le texte n'est pas aussi précis. Mais ce sens est confirmé par un autre passage de la *Métaphysique*, plus loin liv. XIV, ch. iii, § 4 , où Aristote reproche aux Pythagoriciens de composer les corps physiques et sensibles avec des nombres, qui, n'ayant ni pesan-

tions, ils n'accordent pas plus cette propriété aux corps sensibles qu'aux êtres mathématiques. Aussi, n'ont-ils dit quoi que ce soit, ni du feu, ni de la terre, ni des autres corps de ce genre, parce qu'à notre sens ils n'ont pas de doctrine particulière sur les choses sensibles. [26] Et puis, comment peut-on comprendre que les modifications du nombre et le nombre lui-même soient les causes de tout ce qui existe, et de tout ce qui se produit dans le monde, aussi bien depuis l'origine des choses qu'actuellement, et qu'il n'y ait pas cependant d'autre nombre en dehors de ce nombre même dont l'univers a été formé? En effet, lorsque, dans tel ou tel point du ciel, les Pythagoriciens croient trouver l'Opinion et l'Occasion, qu'un peu plus haut ou un peu plus bas,

teur ni légèreté, ne peuvent communiquer ces propriétés aux corps qu'ils sont censés former. La même critique est reproduite dans le *Traité du Ciel,* liv. III, ch. I[er], § 8, p. 228 de ma traduction. — *Aux êtres mathématiques,* auxquels ils accordent la grandeur ou la quantité, mais non la pesanteur.

§ 26. *Et puis, comment peut-on comprendre?* Aristote semble, par cette critique, désespérer de comprendre ce que les Pythagoriciens ont prétendu établir par des théories. Un découragement du même genre a pris plus d'un commentateur; et M. Bonitz, entre autres, renonce, après de grands efforts et malgré toute sa science et sa sagacité, à bien saisir le sens de ce § et des §§ suivants. Je ne me flatte pas non plus de les avoir rendus parfaitement intelligibles. Si nous avions les ouvrages pythagoriciens auxquels Aristote fait allusion, il est probable que toutes ces obscurités se dissiperaient pour nous. — *Les modifications du nombre.* En d'autres termes, les nombres divers dans la série infinie. — *Et le nombre lui-même.* Pris dans toute sa généralité. —

ils trouvent encore l'Injustice, la Division, le Mélange, et qu'ils s'efforcent de démontrer que chacune de ces choses est un nombre, on peut leur répondre qu'il y a déjà, dans ce lieu même du ciel, une multitude de grandeurs qui l'occupent, parce que ces modes particuliers des nombres appartiennent à chacun de ces lieux. [27] Et alors, est-ce ce même nombre qui est dans le ciel qu'il faut considérer comme la cause de chacune de ces choses? Ou bien est-ce un autre nombre indépendant de celui-là? Platon assure que c'est un autre nombre; ce qui ne l'empêche pas, lui aussi, de croire que ces choses-là et leurs causes sont des nombres; mais, pour lui, il n'y a que les nombres intelligibles qui soient des causes véritables, tandis que les autres nombres sont purement sensibles.

Les causes de tout ce qui existe. C'est peut être exagérer la portée des théories pythagoriciennes. — *D'autre nombre.* Cet autre nombre, tel que l'entend Platon, cité un peu plus bas, est le nombre idéal. — *Tel point du ciel.* J'ai ajouté ces mots « du ciel », que justifie le contexte et qui éclaircissent un peu la pensée, qui reste toujours fort obscure.

§ 27. *Ce même nombre qui est dans le ciel,* qui représente et constitue l'organisation et l'harmonie de l'univers. — *Platon assure que c'est un autre nombre.* C'est-à-dire que Platon imagine un nombre idéal, qui sert d'intermédiaire entre les Idées et les choses réelles. Je ne saurais dire où se trouve précisément cette pensée dans les Dialogues de Platon. — *Ces choses-là et leurs causes sont des nombres.* C'est peut-être exagérer la doctrine de Platon, comme on vient d'exagérer celle des Pythagoriciens. — *Les nombres intelligibles.* Ou les nombres idéaux, dans la théorie platonicienne.

[28] Quoi qu'il en soit, laissons maintenant les doctrines des Pythagoriciens pour ce qu'elles sont, et contentons-nous de les avoir effleurées, comme nous venons de le faire.

[29] Quant aux philosophes qui ont pris les Idées pour la cause des êtres, tout en cherchant d'abord à connaître les causes des êtres réels, ils n'ont fait qu'y ajouter d'autres êtres en nombre égal, absolument comme si quelqu'un, ayant à compter un assez petit nombre de choses et pensant ne pas pouvoir en venir à bout, allait multiplier ce nombre en s'imaginant par là les compter plus aisément. En effet, les Idées sont aussi nombreuses, à peu près, ou, si l'on veut, ne sont pas moins nombreuses que les

§ 28. *Laissons... les doctrines des Pythagoriciens.* Aristote y est revenu très-longuement, ainsi qu'à la théorie des Idées dans les deux derniers livres, XIII et XIV, de la *Métaphysique*. Voir la Dissertation sur la composition de la *Métaphysique*. — *Contentons-nous.* Du moins pour le moment.

§ 29. *Quant aux philosophes.* C'est Platon et son école. Toute cette argumentation est reproduite presque textuellement plus loin, liv. XIII, ch. IV et V. Aristote avait discuté spécialement la théorie des Idées dans plusieurs ouvrages, qui ne sont pas venus jusqu'à nous, mais que citent assez fréquemment Alexandre d'Aphrodise et les autres commentateurs : d'abord son ouvrage *Sur les Idées*, qui avait au moins quatre livres ; puis ses ouvrages *Sur le Bien, Sur la Philosophie*. Il se peut que ces trois ouvrages se retrouvent en partie dans la *Métaphysique* elle-même. — *D'autres êtres en nombre égal.* Première objection contre la théorie des Idées, et une des plus fortes qu'on puisse y opposer. Du § 29 au § 43 inclusivement, la discussion qui y est contenue se trouve répétée plus loin, mot pour mot à peu près, livre XIII, ch. IV et V. C'est un désordre difficile à comprendre. Voir la Préface.

choses mêmes d'où l'on est parti pour en connaître les causes, et arriver jusqu'aux Idées. [30] Chaque objet a ainsi son Idée homonyme; et à côté des substances de toutes les autres choses réelles, il y a, de plus, une Idée pour l'unité appliquée à la pluralité, soit qu'il s'agisse des choses de ce monde, soit qu'il s'agisse des choses éternelles. [31] On peut dire encore que, parmi toutes les démonstrations que l'on essaie de nous donner de l'existence des Idées, il n'y en a pas une qui soit décisive. Quelques-unes ne portent pas en elles de conclusion nécessaire; quelques autres établissent des Idées même pour des choses où nous ne les admettons guère. Ainsi, d'après l'argument qu'on tire de la nature des sciences, il y aurait des Idées

§ 30. *De toutes les autres choses.* Ce sont les attributs et les accidents des substances, qui, eux aussi, peuvent être compris sous certains genres universels, et dont la multiplicité se réduit à l'unité : par exemple, les idées de la blancheur, de la beauté, etc., etc., qui s'appliquent à de simples attributs et non plus aux substances, comme les idées d'animal, d'homme, de table, etc. Ce sens me paraît le plus naturel et le plus clair de tous ceux qu'on peut tirer du texte, en le rectifiant d'après la version qui en est reproduite presque identiquement, liv. XIII, ch. IV, §§ 4 et suiv.

§ 31. *Où nous ne les admettons guère.* Il y a des traducteurs qui ont rapporté ceci aux Platoniciens; mais, dans ce passage, Aristote parle à la première personne du pluriel; et il est clair que c'est sa propre pensée et celle de ses amis qu'il exprime. Il est vrai qu'au début du § 29, il semble bien parler au nom des Platoniciens, tout en employant aussi la première personne. C'est qu'il se regarde sans doute encore comme disciple de Platon. Voir plus loin, même ch., § 51, et

pour tout ce qu'on peut savoir; d'après l'argument tiré de l'unité dans la multiplicité, il y aurait des Idées même pour des négations; enfin, par cela seul qu'on peut penser à une chose détruite, il y aurait des Idées pour des choses sujettes à la destruction, puisqu'on peut toujours se former une image quelconque de ces choses. [32] On doit même remarquer que, parmi ces démonstrations les plus rigoureuses, les unes admettent des Idées pour des choses purement relatives, auxquelles cependant on ne veut pas accorder la réalité d'un genre en soi; et les autres vont jusqu'à la supposition du Troisième homme.

aussi §§ 32 et 34. — *Pour tout ce qu'on peut savoir.* Aristote ne fait qu'indiquer sa pensée; il faut la compléter en ajoutant qu'on conclut l'existence nécessaire des Idées de ce que, les choses sensibles et réelles étant passagères et perpétuellement mobiles, il n'y a pas de science pour elles, et qu'il n'y en a que pour les Idées, qui sont immobiles. — *Il y aurait des idées même pour des négations.* Parce qu'en effet, les attributs et les accidents, dont la multiplicité se réduit à l'unité du genre, peuvent être négatifs aussi bien qu'affirmatifs.

§ 32. *Du Troisième homme.* C'est une théorie assez bizarre; mais comme entre l'Idée de l'homme, immobile, une et isolée, et l'homme, individu réel, Socrate, Callias, etc., il y a une sorte d'abîme, puisque l'individu ne représente l'Idée que très imparfaitement, on imaginait un troisième homme qui participait des deux autres et qui les unissait. Ce troisième homme était ce qu'il y a de commun entre l'individu et l'Idée, qui sont également homme, chacun dans leur genre. M. Bonitz blâme ici Aristote d'avoir prêté à Platon des théories qui ne sont pas tout à fait les siennes, et entre autres celle du Troisième homme, que Platon a pris soin de réfuter lui-même dans le *Parménide*, p. 12 et 18 de la traduction de M. V. Cousin.

[33] En général, tous ces arguments en faveur des Idées tendent à supprimer bien des choses auxquelles, cependant, les partisans de cette théorie accordent encore plus volontiers l'existence qu'aux Idées elles-mêmes. Par exemple, il en résulte que ce n'est plus la dualité, la Dyade, qui tient la première place; c'est le nombre, c'est le relatif qui prend le rang de l'Être en soi, de l'absolu, sans compter tant d'autres contradictions, où tombent quelques-uns des défenseurs du système des Idées, en se mettant en opposition avec leurs propres principes.

[34] Même, si nous admettons la supposition, bien gratuite de notre part, qu'il existe des Idées, nous verrons qu'il y en aura non pas seulement pour les substances, mais pour une foule d'autres choses encore. C'est qu'en effet l'acte de la pensée qui réduit les choses à l'unité a lieu, non pas seulement pour atteindre les

§ 33. *La Dyade.* Composée, selon les théories platoniciennes, du Grand et du Petit, la Dyade, le nombre deux, était la cause matérielle des choses; voir plus loin liv. XIV, ch. 1er, § 3. Mais, comme la Dyade est un nombre, Aristote en tire cette conséquence, que c'est le nombre qui est le principe, et que ce n'est pas la Dyade, comme le dit Platon. — *C'est le relatif.* Auquel cependant les Platoniciens ne veulent pas accorder une existence propre.

§ 34. *La supposition, bien gratuite de notre part.* Le texte n'est pas aussi précis; mais il me semble qu'il y a dans l'expression d'Aristote la nuance que j'y donne. — *Une foule d'autres choses.* C'est-à-dire les attributs et les accidents des substances. — *Qui réduit les choses à l'unité.* En comprenant sous un genre unique la multiplicité des quali-

substances, mais pour atteindre aussi tout le reste; nous ne connaissons pas exclusivement la substance; mais nos connaissances s'étendent fort au-delà d'elle, et il y aurait à citer des milliers d'exemples de ce genre. [35] Or, de toute nécessité et comme conséquence de la doctrine même, si les Idées sont susceptibles de participation, il ne peut y avoir d'Idées que pour les substances toutes seules, puisque en effet la participation ne peut pas être indirecte, et que chaque substance réelle ne participe à son Idée qu'en ce sens que cette substance ne peut jamais devenir l'attribut de quoi que ce soit. Par exemple, si un objet quelconque participe de l'Idée du double en soi, il participe aussi de l'Idée de l'éternel; mais ce n'est qu'indirectement, parce

tés que la substance peut avoir, ou la multiplicité des individus auxquels le genre s'applique. — *Tout le reste.* Les attributs et les qualités des êtres, outre leur substance.

§ 35. *Que pour les substances toutes seules.* Et cependant les Platoniciens, du moins selon Aristote, admettent des Idées pour des choses autres que les substances. — *Chaque substance réelle.* Le texte est ici un peu obscur, parce que les expressions dont se sert Aristote sont trop peu déterminées; et l'on ne peut fixer le sens de ce passage que d'après les théories générales, soit d'Aristote lui-même, soit de Platon, qu'il critique. — *Qu'en ce sens que cette substance.* Des commentateurs ont compris au contraire qu'il s'agissait de l'Idée, qui ne peut jamais devenir un attribut. Cette propriété est éminemment celle de la substance, d'après les *Catégories,* ch. v, § 1, p. 60 de ma traduction. — *Par exemple.* L'exemple cité par Aristote ne concorde pas exactement avec ce qui précède, quel que soit d'ailleurs le sens qu'on y donne. Cet exemple prouve seulement que l'objet qui est

que c'est indirectement que le double peut être éternel. [36] La conséquence de ceci, c'est que les Idées sont la substance même des choses, puisque, des deux parts, dans le monde des Idées et dans ce monde-ci, la substance est désignée de la même manière. Si cela n'était pas, que voudrait-on dire en affirmant qu'en dehors des êtres il existe une autre chose, à savoir, l'Unité au-dessus de la Pluralité? Mais s'il n'y a qu'un seul et même genre pour les Idées et pour les êtres qui en participent, il y aura dès lors un terme commun entre les Idées et les êtres qui participent des Idées; car entre les Dyades sensibles sujettes à périr, et les Dyades qui, tout en étant multiples, n'en sont pas moins éternelles, la Dyade ne peut pas être plus une et plus identique qu'elle ne l'est entre la Dyade en soi et

double participe immédiatement à l'Idée du double, et qu'il ne participe qu'indirectement à l'Idée de l'éternel.

§ 36. *Les Idées sont la substance même des choses.* Ce sens, qui n'est pas tout à fait conforme au texte reçu, est emprunté au Commentaire d'Alexandre; et il est justifié par le § précédent, où il est dit qu'il n'y a d'Idées que pour les seules substances. — *Si cela n'était pas.* C'est-à-dire, si la substance des Idées était autre que la substance des choses réelles. — *S'il n'y a qu'un seul et même genre.* C'est-à-dire, si la substance s'entend des choses réelles, de même qu'elle s'entend des Idées. — *Il y aura dès lors un terme commun.* Alors les deux mondes des Idées et des réalités sensibles s'expliquent mutuellement, en se confondant. — *Les Dyades sensibles.* C'est-à-dire, tous les objets qui se comptent deux par deux, comme nos mains, nos pieds, nos yeux, etc., et qui sont destinés à périr, par opposition aux dualités mathématiques, qui sont éternelles, mais qui ont de commun avec

une Dyade particulière. Que si au contraire le genre n'est pas le même entre les Idées et les choses, il n'y a plus là qu'une simple homonymie, et une ressemblance, qui n'a pas plus de valeur que si l'on appelait du seul et même nom d'homme Callias, je suppose, et un morceau de bois, sans qu'on pût découvrir entre eux la moindre condition commune.

[37] La critique la plus grave à élever contre la théorie des Idées, c'est de rechercher en quoi les Idées peuvent servir à expliquer les choses sensibles, soit dans ce que ces choses ont d'éternel, soit dans ce qu'elles ont de passager et de périssable. [38] Ainsi, les Idées ne peuvent jamais être pour les choses, ni causes d'un mouvement, ni causes d'un changement quelconque. Elles ne peuvent pas davantage servir, ni à nous faire comprendre et savoir les autres choses, puisqu'elles n'en sont pas la substance et que, pour être la substance des choses, elles devraient être dans les choses elles-mêmes ; ni servir à faire existor les

les dualités sensibles que c'est également le nombre Deux qui les constitue les unes et les autres. Si ce point est commun entre ces deux genres de dualités, pourquoi la dualité idéale et une dualité réelle quelconque seraient-elles moins identiques ? — *Si... le genre n'est pas le même.* C'est-à-dire, si la substance idéale ne se confond pas avec la substance réelle, si l'Idée n'est pas la chose, et réciproquement.

§ 38. *Causes d'un mouvement.* Voir plus haut, ch. VI, § 20. — *Bien que ce soit Anaxagore.* Voir plus haut, § 13. Il semblerait résulter de ce passage que c'est Anaxagore qui a le premier inventé la théorie des Idées, même

choses, puisqu'elles ne se trouvent pas dans les êtres qui en participent. A toute force, on pourrait supposer qu'elles en sont les causes, comme la blancheur est une cause dans l'objet blanc auquel elle est mêlée. Mais cette explication est trop facile à réfuter, bien que ce soit Anaxagore qui l'ait avancée le premier, suivi ensuite par Eudoxe et par bien d'autres après lui. Rien ne serait plus aisé que d'accumuler une foule d'objections insurmontables contre cette théorie.

39 Du reste, quoi qu'on en pense, les Idées ne peuvent donner naissance aux autres choses d'aucune des manières où l'on entend ordinairement cette relation. Ainsi, dire que les Idées sont des exemplaires des êtres et que tout le reste des choses en participe, ce sont des mots

avant Platon; mais il n'en est rien, et il s'agit uniquement ici de la théorie du mélange originel des choses, à laquelle Anaxagore a attaché son nom. — *Eudoxe,* platonicien, un des élèves directs du maître. Aristote en parle encore comme d'un astronome; voir plus loin, liv. XII, ch. VIII, § 10.

§ 39. *Donner naissance aux autres choses.* — C'est-à-dire, être causes de leur essence ou de leur existence. — *D'aucune des manières.* Sur les différentes manières dont une chose peut venir d'une autre, voir plus loin, liv. V, ch. XXIV. Ces différents points de vue sont ceux qu'adopte Aristote lui-même. — *De simples métaphores, bonnes pour la poésie.* Cette critique est devenue célèbre sous cette forme, et elle a été mille fois répétée. Aristote lui-même y est revenu à plusieurs reprises : voir les *Derniers Analytiques*, liv. II, ch. XIII, § 26, p. 265 de ma traduction; *Topiques*, liv. IV, ch. III, § 5, et liv. VI, ch. II, § 4, page 214; *Météorologie*, liv. II, ch. III, § 12, p. 126 de ma traduction. — *Les regards fixés sur les idées.* Dans le *Timée*, p. 134 de la tra-

parfaitement vides et de simples métaphores, bonnes pour la poésie. Qu'est-ce que c'est que de produire une chose quelconque, en ayant les regards fixés sur les Idées? Une chose peut très bien ressembler ou devenir semblable à une autre, sans même avoir été modelée sur elle : par exemple, que Socrate existe ou qu'il n'existe pas, il peut très bien y avoir quelqu'un qui lui ressemble ; et il en serait évidemment de même si l'on supposait que Socrate est éternel.

[40] Il pourrait en outre y avoir ainsi plusieurs Exemplaires pour une seule et même chose; et, par suite, il pourrait y avoir également pour elle plusieurs Idées : pour l'homme, si l'on prend cet exemple, il y aurait l'Idée de l'animal, l'Idée du bipède, et en même temps encore l'Idée de l'homme en soi. [41] Ajoutez que les Idées ne sont pas seulement les exemplaires des choses

duction de M. V. Cousin, il est dit que Dieu, en créant et en ordonnant le monde, avait les yeux fixés sur les Idées. C'est sans doute à ce passage qu'Aristote fait allusion. — *Que Socrate est éternel.* Comme le sont les Idées, afin de servir éternellement d'exemplaire à tous ceux qui lui ressembleraient. Il y a des traducteurs qui ont fait de cette phrase le commencement de la suivante, au lieu d'en faire la fin de celle qui précède. Avec M. Bonitz, je préfère cette dernière interprétation.

§ 40. *Plusieurs Exemplaires.* Objection fort grave contre la théorie des Idées. Cette objection est suivie de plusieurs autres qui n'ont pas le moindre rapport à Socrate, non plus que celle-ci.

§ 41. *A l'égard des espèces dont il est formé.* Ce sens se

sensibles ; elles sont leurs propres exemplaires ; et, par exemple, le genre est un exemplaire à l'égard des espèces dont il est formé. Il en résulte alors qu'une seule et même chose peut être tout à la fois exemplaire et copie. [42] Une impossibilité, non moins forte, à ce qu'il semble, c'est que la substance puisse être en dehors de la chose dont elle est la substance ; et par conséquent, comment les Idées, qui sont les substances des choses pourraient-elles en être séparées? On prétend bien, dans le *Phédon,* que les Idées sont causes de l'existence et de la production des choses ; mais pourtant les Idées elles-mêmes ont beau exister, les êtres qui en participent ne se produisent pas sans l'action d'une cause qui puisse les mettre en mouvement. [43] Et puis, une foule de choses sont produites par la main de l'homme, une maison, par exemple, un anneau,

justifie par la leçon que donne la reproduction textuelle de ce passage au liv. XIII, ch. v, § 4. Les derniers éditeurs de la *Métaphysique,* MM. Schwegler et Bonitz, ont peut-être poussé le scrupule trop loin en refusant de profiter de cette variante autorisée par le livre XIII. C'est la seule qui soit d'accord avec la pensée de ce § 41. — *Exemplaire et copie*. Ainsi le genre est une copie de l'Idée, et il est un exemplaire pour les espèces qui lui sont subordonnées.

§ 42. *Une impossibilité non moins forte*. Voir plus loin, liv. VII, ch. vi, § 7, et ch. xiv, § 2, la même critique plus développée. Voir aussi *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. xi, § 1, p. 64 de ma traduction. — *Dans le Phédon*. Voir le *Phédon,* p. 283 de la traduction de M. V. Cousin ; voir aussi le *Traité de la Production*, liv. II, ch. ix, § 4, p. 166 de ma traduction.

§ 43. *Nous ne disons pas*. Aristote, en s'exprimant à la première personne, se fait plus

pour lesquelles nous ne disons pas néanmoins qu'il y ait des Idées. Pourtant, il est bien clair qu'une foule d'objets peuvent, ou exister, ou se produire, par des causes du genre de celles qui produisent les choses que nous venons de citer.

[44] D'une autre part, si les Idées sont des nombres, peuvent-ils être les causes des choses? Est-ce en ce sens que chacun des êtres serait des nombres différents, et qu'ainsi tel nombre serait l'homme, tel autre serait Socrate, tel autre Callias? Mais comment ceux-là seraient-ils causes de ceux-ci? Il importe peu d'ailleurs que les uns soient éternels, et que les autres ne le soient pas. [45] Si l'on prétend que les êtres d'ici-bas sont des proportions et des rapports de nombres, comme l'est en musique l'accord des sons, il est incontestable alors qu'il doit y avoir une

platonicien qu'il n'est, ou plutôt il parle au nom des Platoniciens; voir plus haut § 31. — *Qu'il y ait des Idées.* On a reproché à Aristote d'avoir ici mal rendu la pensée de Platon, qui affirme au contraire qu'il y a des Idées mêmes pour les produits de l'art sortant de la main de l'homme. Voir la *République*, liv. X, p. 239 de la traduction de M. V. Cousin. — Avec le § 43 cesse la reproduction textuelle de toute cette discussion dans le liv. XIII, ch. IV et V; voir plus haut, § 29.

§ 44. *Si les Idées sont des nombres.* Voir plus haut, § 27, la théorie du nombre idéal, prêtée à Platon. — *Ceux-là.* Les nombres idéaux. — *Ceux-ci.* Les nombres ordinaires.

§ 45. *Sont des proportions et des rapports de nombres.* Et non plus des nombres mêmes. La symphonie en musique n'est qu'un certain rapport de nombres, elle n'est pas un nombre proprement dit. —*Dont les choses*

certaine unité dont les choses sont les rapports; et si cette unité est la matière, il en résulte que les nombres eux-mêmes ne sont plus que des rapports d'une chose à une autre chose. Je m'explique : si Callias est un certain rapport numérique de feu et de terre, d'eau et d'air, et s'il est aussi l'homme en soi, l'Idée sera le nombre de quelques autres objets ; l'Idée nombre et l'homme en soi, qu'en réalité ce soit ou que ce ne soit pas là un nombre déterminé, ne seront plus qu'un rapport numérique entre certaines choses ; ce ne sera plus un nombre proprement dit ; l'Idée, par cela même, cessera absolument d'être un nombre quelconque.

46 Autre objection. De plusieurs nombres, on peut toujours former un seul nombre. Mais comment de plusieurs Idées peut-il se former

sont les rapports. C'est la traduction exacte du texte; mais il vaudrait peut-être mieux traduire : « Où les nombres expriment les rapports des parties ». — *Un certain rapport numérique.* C'est-à-dire que Callias est formé d'une certaine quantité de particules de feu, de terre, d'eau et d'air; et il n'est nombre qu'autant que les rapports de ces parties peuvent être exprimés par des nombres proportionnels. — *L'Idée sera le nombre.* M. Bonitz remarque avec raison qu'Aristote aurait dû dire : « Rapport numérique », au lieu de Nombre. Tout ce § est loin d'être net; mais les manuscrits n'offrent pas de variante qui puisse éclaircir ces obscurités.—*L'Idée... cessera.* Le texte n'est pas tout à fait aussi précis.

§ 46. *De plusieurs nombres.* Tout nombre quelconque peut être joint à un autre nombre; et l'addition de ces nombres forme un nombre nouveau. Mais une Idée ne peut pas se joindre à une autre Idée, celle de l'homme à celle du cheval; et c'est là une profonde différence entre les

une seule Idée? Si l'on dit que ce n'est pas avec les Idées que se forme le nombre total, mais que c'est avec les unités dénombrées, comme le nombre dix mille, par exemple, se compose des unités qui le forment, que sont alors les unités des Idées les unes par rapport aux autres? Ici l'on va se créer de bien étranges difficultés, soit qu'on les fasse d'espèces dissemblables, et qu'elles ne soient pas les mêmes les unes par rapport aux autres unités, soit que toutes les autres unités d'Idées différentes ne se ressemblent pas davantage. En effet, puisque les Idées sont dénuées de toute qualité, en quoi pourraient-elles différer entre elles? Tout cela n'est guère raisonnable, et c'est en contradiction avec la pensée générale du système. [47] Bien plus, on sera nécessairement conduit à imaginer un nombre d'espèce nouvelle, qui deviendra l'objet propre de l'arithmétique, et à créer tous ces Intermédiaires, pour les appeler du nom qui leur a été donné par quelques philosophes. Mais

Idées et les nombres, qu'on veut cependant identifier. — *Si l'on dit.* Le texte n'est pas aussi formel; mais j'ai cru pouvoir ajouter ces mots pour rendre la pensée plus claire. — *Des Idées.* J'ai ajouté encore ces mots, qui sont indispensables. Toute la fin de ce § est d'une concision extrême, et j'ai dû le développer un peu pour le rendre plus compréhensible. — *Tout cela n'est guère raisonnable.* Le jugement est sévère; mais on ne saurait le désapprouver, en supposant que l'analyse d'Aristote soit exacte.

§ 47. *Un nombre d'une nouvelle espèce.* C'est ce que, selon Aristote, Platon appelait les Intermédiaires; voir plus haut, ch. VI, § 8. — *Par quelques philosophes.* Aristote désigne expres-

ces intermédiaires, comment existent-ils, et que sont-ils? De quelle source peuvent-ils venir? A quoi bon, d'ailleurs, des intermédiaires entre les choses sensibles de ce monde et les Idées?

48 Il faut supposer aussi que les unités qui entrent dans l'une et l'autre Dyade viennent de quelque Dyade antérieure. Mais c'est là quelque chose d'absolument impossible; et puis, comment peut-il se faire que le nombre totalisé devienne une unité?

49 Veut-on encore après toutes ces objections que les unités soient différentes les unes des autres? Alors, il fallait le dire avec précision, comme le font ceux qui reconnaissent quatre éléments ou deux éléments; car ces philosophes, loin de prendre pour principe un terme commun et vague, comme celui de Corps, qui pourrait convenir à tous les éléments, spécifient le feu

sément Platon, ch. vi, § 8. — *Comment... et que sont-ils?* J'ai admis ici la variante qu'a adoptée M. Bonitz, et qu'il a tirée de quelques manuscrits.

§ 48. *L'une et l'autre Dyade.* Dans le système platonicien, la Dyade ne représente pas le nombre Deux; elle représente le Grand et le Petit; voir plus haut, ch. vi, § 11; ici cependant il semble bien qu'il s'agit du nombre Deux, puisque Aristote parle des unités qui le composent. Mais, pour comprendre cette objection d'Aristote, il faut se rappeler que Platon a fait de la Dyade le principe de tous les nombres. Aristote demande alors d'où viennent les unités qui la forment. Elles doivent venir nécessairement, d'après le principe platonicien, d'une autre Dyade, et ainsi à l'infini.

§ 49. *Veut-on.* Le texte est moins précis. C'est la seconde partie de l'alternative; la première partie, celle qui suppose les unités semblables entre elles, a été exposée plus haut, § 46. —

ou la terre, laissant de côté la question de savoir si le mot de Corps est ou n'est pas quelque chose de commun à tous les éléments qu'ils admettent. [50] Mais ici l'on nous parle de l'unité, qui serait composée de parties semblables comme le sont le feu ou l'eau, dont toutes les parties sont similaires. Or, s'il en est ainsi, les nombres ne peuvent plus être des substances ; et il est évident que, si l'on croit avoir l'Unité en soi, et qu'on en fasse un principe, c'est qu'on prend le terme d'Unité en plusieurs sens ; car autrement cette unité serait impossible à comprendre.

[51] En voulant ramener les réalités à des principes, les partisans des Idées composent les longueurs avec le long et le court, c'est à dire avec le Petit et le Grand ; la surface, avec le large et l'étroit ; et le corps, avec l'épais et le

Quatre éléments. C'est Empédocle. — *Ou deux éléments.* C'est Anaxagore. — *Et vague.* J'ai ajouté ces mots. — *Qui pourrait convenir à tous les éléments.* Même remarque.

§ 50. *Ici.* C'est-à-dire, dans la doctrine platonicienne. — *Composée de parties semblables.* Voir plus haut, § 46. — *Ne peuvent plus être des substances,* parce que les choses, les substances réelles, sont toujours composées d'éléments divers, et que toutes leurs parties ne sont pas similaires. — *Si l'on croit avoir l'Unité en soi.* Le texte n'est pas aussi précis ; mais j'ai dû le développer pour rendre la pensée plus claire. — *On prend... en plusieurs sens.* De telle façon qu'en un sens il y a vraiment unité, et qu'en un autre sens, l'unité est factice. — *Cette unité.* L'expression du texte est toute indéterminée.

§ 51. *Les partisans des Idées.* Aristote ne parle plus ici à la première personne, comme s'il était lui-même partisan de la théorie des Idées ; voir plus haut, § 31. — *Peut-elle contenir.* En d'autres termes : « Comment de

mince. Mais comment la surface peut-elle contenir la ligne? Ou, comment le solide contiendrait-il la ligne et la surface, puisque le large et l'étroit sont des genres différents, comme le sont également l'épais et le mince ? [52] Ainsi donc, de même qu'il n'y a pas de nombre dans tout cela, parce que le Peu et le Beaucoup sont aussi toute autre chose, de même il est clair qu'aucun des termes supérieurs, par exemple, le large, n'est pas le genre de l'épais; car alors le corps se réduirait à une surface d'une certaine espèce. [53] Et puis, d'où viennent les points qui sont dans les corps? Platon lui-même combattait cette conception particulière du point, comme étant purement géométrique; mais il appelait le point le principe de la ligne; et il le considérait souvent de cette façon, pour expliquer les lignes

la surface pourra-t-on faire dériver la ligne? » puisque ce sont des genres différents. D'ailleurs, cette objection, qui est fort sérieuse, ne semble pas ici tenir assez etroitement à ce qui précède.

§ 52. *Il n'y a pas de nombre dans tout cela*. Ainsi, Aristote lui-même semble reconnaître qu'il se laisse aller à une digression. — *Toute autre chose*. Que des lignes et des surfaces; toute autre chose que le solide, l'épais ou le mince, le large ou l'étroit. — *Des termes supérieurs*. Le solide est un terme supérieur à celui de surface, de même que la surface est supérieure à la ligne. — *Le large*. Le large répond à la surface; l'épais répond au corps.

§ 53. *D'où viennent les points*. La digression, commencée un peu plus haut, continue jusqu'à la fin du §. — *Platon... combattait*. On a remarqué que rien de pareil ne se retrouve dans les Dialogues tels que nous les avons; et l'on en conclut que la théorie indiquée ici devait avoir été exposée de vive voix par Platon, et qu'elle n'avait pas été écrite par

indivisibles. Du reste, comme il faut nécessairement que ces lignes aussi aient une limite, le même raisonnement qui, d'après lui, démontrait l'existence de la ligne, démontrait également l'existence du point.

[54] Une objection générale contre la théorie des Idées, c'est que, le but de la philosophie étant de rechercher la cause de tout ce qu'on peut observer, nous avons négligé ici cet objet capital, puisque nous ne disons rien de la cause d'où vient le principe du changement, et que, tout en croyant expliquer l'essence des choses visibles, nous ne faisons qu'imaginer d'autres substances à côté de celles-là. [55] Quant à savoir comment celles-ci sont les substances de celles-là, nous ne répondons à cette question que par des mots tout à fait vides de sens, puisque le mot de Participation est, ainsi que nous l'avons déjà remar-

lui. Elle faisait sans doute partie de ces « théories non écrites de Platon », auxquelles Aristote avait consacré un ouvrage spécial, qui n'est pas dans le catalogue de Diogène de Laërce, éd. Firmin-Didot, p. 116. — *Combattait.* C'est le mot même dont se sert Aristote; mais par là il veut dire seulement que Platon renvoyait à la géométrie, et non à la philosophie, la question de savoir ce que c'est que le point.

§ 54. *Nous avons négligé.* Dans tout ce passage, Aristote ne cesse de parler à la première personne comme s'il était partisan de la théorie des Idées; voir plus haut, §§ 31 et 51. — *Le principe du changement.* Et du mouvement; voir plus haut, § 38, et ch. VI, § 20. — *Imaginer d'autres substances.* Voir plus haut, § 29.

§ 55. *Des mots tout à fait vides.* Aristote a déjà employé cette expression sévère; voir plus haut, § 39. — *Ainsi que nous l'avons déjà remarqué.* Voir plus haut, ch. VI, §§ 6 et 7.

qué, une expression qui ne signifie absolument rien.

[56] Les Idées laissent également tout à fait de côté le principe qui est la base de toutes nos connaissances, le principe par lequel agissent l'Intelligence et la Nature entière, et que nous plaçons, à titre de cause, parmi les principes que nous admettons. [57] C'est que les mathématiques sont devenues de nos jours toute la philosophie, parce qu'il faut, dit-on, les cultiver pour pouvoir comprendre le reste des choses. On pourrait trouver, en outre, que la substance prétendue qu'on donne aux choses comme leur matière, est encore plus mathématique que réelle, et qu'elle peut être, comme le Grand et le Petit, un attribut et une différence de la substance et de la matière, bien plutôt qu'elle n'est la matière

§ 56. *Le principe qui est la base.* La cause finale. Voir plus haut, ch. VI, § 21. — *Par lequel.* Peut être vaudrait-il mieux dire : « Pour lequel ». Mais l'expression grecque n'est pas aussi précise. La nuance est d'ailleurs peu importante, et la pensée ne peut faire le moindre doute.

§ 57. *Toute la philosophie.* Ceci s'applique plutôt aux Pythagoriciens qu'à l'école de Platon. C'est, d'ailleurs, un reproche qu'on a fait souvent aux mathématiques et non sans raison. Elles le méritent encore de nos jours à certains égards; et, par exemple, elles ont essayé plus d'une fois de s'attribuer la logique, et même la métaphysique. Descartes, le grand mathématicien, les avait cependant averties de n'en rien faire, *Discours de la Méthode,* p. 128, édition V. Cousin. Mais Pascal n'avait pas tenu compte de ce sage conseil; et bien d'autres après lui l'ont imité. — *Dit-on.* Voir la *République* de Platon, liv. VII, p. 89, traduction de M. V. Cousin. — *La substance*

elle-même. C'est également ainsi qu'aux yeux des Naturalistes la substance des choses est le Rare et le Dense, qu'ils regardent comme les premières différences du sujet, tandis que le Rare et le Dense ne sont que des rapports de plus ou de moins.

[58] Quant au mouvement, si le Plus et le Moins sont du mouvement véritable, il est clair que les Idées aussi doivent être en mouvement. Mais si les Idées sont immobiles, d'où le mouvement pourrait-il venir ?

[59] Or, en supprimant le mouvement, on anéantit du même coup toute étude de la nature. On ne peut plus même démontrer, ce qui semblait pourtant bien facile, que la totalité des choses considérées forme une unité, puisque, par ce pro-

prétendue. J'ai ajouté ce dernier mot pour éclaircir la pensée; voir plus loin, liv. XIV, § 1. — *Aux yeux des Naturalistes.* Les philosophes de l'école d'Ionie. Voir plus haut, ch. III, § 12. Voir aussi la *Physique,* liv. I, ch. V, § 1, p. 453 de ma traduction.

§ 58. *Si le Plus et le Moins.* L'expression du texte est tout à fait indéterminée; j'ai dû la préciser. — *Si les Idées sont immobiles.* C'est un des reproches que leur fait Aristote; voir plus haut, ch. VI, § 20.

§ 59. *En supprimant le mouvement.* Le texte n'est pas aussi formel. — *Toute étude de la nature.* C'est ce que Aristote a prouvé dans tout le cours de son ouvrage, la *Physique.* Sans le mouvement, il n'y a pas de phénomènes; et par conséquent, la science n'a plus de matière. — *La totalité... forme une unité.* C'est-à-dire, comme la suite le prouve, que tous les caractères communs observés dans les individus puissent former une unité. — *Ce procédé d'abstraction.* Le texte dit positivement : « d'exposition ». Voir sur le sens de ce mot plus loin, liv. III, ch. VI, § 8; liv. XIII, ch. IX, § 12;

cédé de l'abstraction, l'on ne fait pas que toutes les choses qu'on réunit forment une unité réelle, mais on ajoute seulement une certaine unité, en supposant qu'on puisse embrasser aussi la totalité des choses qu'on prétend réunir. Cette conclusion même n'est possible que si l'on accorde que l'universel est le genre; ce qui, dans quelques cas, n'est pas exact.

60 On ne donne également aucune explication pour ce qu'on met à la suite des nombres, à savoir : les longueurs, les surfaces et les solides ; et l'on ne dit, ni comment elles sont, ni comment elles pourraient être, ni quelles propriétés elles peuvent présenter. Or, il n'est pas possible que ce soient là aussi des Idées, puisque ce ne sont plus des nombres. Les êtres intermédiaires ne sont pas davantage des Idées, puisque ces intermédiaires sont des entités mathématiques; et enfin, les êtres périssables ne sont pas des

liv. XIV, ch. III, § 4; et dans les *Réfutations des Sophistes*, ch. XXII, § 18, p. 406 de ma traduction. — *L'universel*. C'est-à-dire le caractère commun aux individus du même genre. — *Dans quelques cas*. Aristote aurait dû spécifier ces cas ; mais on pourrait suppléer assez aisément à son silence. Le genre représente l'essence de la chose, tandis que les choses peuvent souvent avoir un attribut commun, qui ne représente pas le genre de ces choses, ni leur essence.

§ 60. *A la suite des nombres*. Les longueurs, les surfaces, les solides sont considérés idéalement comme les nombres par les Platoniciens; mais, à l'égard de ces nouvelles entités, ils ne se sont pas prononcés; et Aristote critique ce silence. — *Un quatrième genre*. Les trois premiers sont :

Idées non plus. Il y aurait donc là, à ce qu'il semble, un quatrième genre à ajouter à tous les autres.

[61] En un mot, quand on étudie les éléments de tout ce qui est, sans faire des distinctions indispensables entre les sens multiples où le mot d'Être peut être conçu, il est impossible de découvrir ces éléments. C'est surtout impossible quand on cherche à savoir de quels éléments les choses sont formées, en suivant la méthode des partisans des Idées. On est hors d'état, avec ces procédés, de dire d'où viennent dans les choses la passivité ou l'action, ni d'où vient qu'une chose est droite ; et si l'on y parvient, ce n'est absolument que pour les substances toutes seules. Donc, chercher de cette façon les éléments de toutes choses, ou s'imaginer qu'on les possède, c'est être également éloigné de la vérité. [62] Comment, en effet, apprendre quels sont les éléments

les Idées confondues avec les nombres; les intermédiaires ou nombres idéaux; et enfin les choses telles que l'observation sensible nous les donne.

§ 61. *Les sens multiples où le mot d'Être peut être conçu.* Voir plus loin, liv. V, ch. 7, consacré tout entier à l'explication des divers sens où l'on peut concevoir la notion de l'Être.— *Des partisans des Idées.* Le texte est moins formel. — *La passivité ou l'action.* Ce sont des modes de la substance; ce ne sont pas des substances.— *Les éléments de toutes choses.* Le texte n'est pas plus précis; mais la suite montre que Aristote veut dire ici qu'on ne doit pas chercher les principes de tout sans exception, parce qu'il y a des principes qui sont la condition préalable de toute connaissance et qu'on n'a pas besoin d'étudier spécialement.

§ 62. *Sans exception.* J'ai ajouté

de toutes choses sans exception ? Évidemment il est impossible qu'on possède à cet égard absolument aucunes données préliminaires ; car, de même que, quand on apprend la géométrie, on peut bien posséder préalablement d'autres notions que celles-là, mais qu'on ne sait rien à l'avance des choses spéciales que la science géométrique doit enseigner, et qu'on désire apprendre, de même aussi pour toutes les autres sciences. [63] Par conséquent, s'il est vrai qu'il y ait une science de toutes choses, ainsi qu'on nous l'affirme quelquefois, celui qui rechercherait cette science universelle ne devrait donc posséder aucune espèce de connaissance préalable. Or, rien ne peut s'apprendre qu'à la condition de certaines notions antérieures, soit sur toute la chose qu'on veut étudier, soit sur quelques-unes de ses parties, que d'ailleurs ces notions préliminaires viennent de démonstrations ou de définitions. En effet, les éléments au moins

ces mots pour préciser la pensée, qui n'est pas aussi nette dans le texte.

§ 63. *S'il est vrai qu'il y ait une science de toutes choses.* On apprend les solutions de la science spéciale qu'on étudie ; mais on n'a pas besoin d'apprendre les axiomes et les principes universels. — *Au moins.* J'ai ajouté ces mots. Pour comprendre une définition, il faut préalablement savoir au moins le sens des mots dont se sert celui qui la donne. C'est un préliminaire absolument indispensable. — *La science qu'on acquiert par l'induction.* Voir pour l'induction, les *Premiers Analytiques*, liv. II, ch. XXIII, § 1, p. 325 de ma traduction. Voir, pour tout ce passage et pour l'acquisition des

dont se compose la définition doivent être antérieurement connus et avoir une clarté suffisante, condition à laquelle est soumise également la science qu'on acquiert par l'induction. [64] Cependant, si cette connaissance préalable de l'ensemble des choses est naturellement en nous, il est bien étrange que nous possédions cette science, qui est la plus haute de toutes, sans nous douter même que nous la possédions.

[65] Et encore, comment sera-t-il donné à quelqu'un de connaître les éléments dont cette science primordiale se compose? Et comment les expliquera-t-on clairement? C'est là un difficile problème, et l'on pourrait fort bien se poser ici les questions qu'on se pose quelquefois sur les sy[illegible]bes formées par certaines lettres. Soit, par [illegible] la syllabe D S A. Les uns soutiennent qu[illegible]mée du D, de l'S et de l'A; d'autres au con[illegible]tiennent qu'il y a [illegible] un son

principes, les *Derniers Analytiques*. liv. I, ch. I, § 1, p. 2, et liv. II, ch. XIX, § 4, p. 287; voir aussi la *Morale à Nicomaque*, liv. VI, ch. II, § 3, p. 199 de ma traduction.

§ 64. *Cependant, si cette connaissance*. La même phrase est reproduite textuellement d[illegible] les *Derniers Analytiques*, liv [illegible] ch. XIX, § 4. Je ne saur[illegible] si c'est la *Métaphysique* [illegible] la priorité.

§ 65. *Q[illegible] quelquefois sur les* [illegible] e rapprochement [illegible] attendu et assez biza[illegible] syllabe DSA*. La le[illegible]re est SMA, au lieu [illegible] ais déjà Alexandre [illegible]se la corrige, et il ad[illegible] syllabe ZA par Zêta, qui [illegible] prononçait DS ou SD. Voir [illegible] loin, liv. XIV, ch. VI, ce [illegible]ui est dit des trois lettres doubles de l'alphabet grec, Zêta, Xi et Psi. Il est clair qu'il s'agit ici

différent, qui n'est aucun de ceux qu'on connaît. [66] Mais peut-on demander encore : Pour les choses qu'on ne connaît qu'à la condition de les sentir, comment les connaître si l'on n'en a pas la sensation ? Cependant, il faudrait qu'on les connût sans les sentir, si, en effet, les éléments de toutes choses sont identiques, de même que les syllabes composées se forment avec les lettres ordinaires.

[67] En résumé, il résulte de ce que nous venons d'exposer que tous les philosophes, à ce qu'il semble, se sont bien occupés comme nous des causes qui sont énumérées dans notre *Physique,* et en dehors desquelles nous ne saurions en reconnaître aucune autre. Mais les études dont ces divers principes ont été l'objet sont bien vagues; et si, à certains égards, on les a tous entrevus et indiqués avant nous, à d'autres égards on peut affirmer qu'on n'en a rien dit.

de la même question ; mais on pourrait croire que cette fin du § est une interpolation.

§ 66. *Mais, peut-on demander encore.* Le texte n'est pas aussi précis ; j'ai cru indispensable de marquer clairement que c'est une dernière objection faite à la théorie des Idées. — *Sans les sentir.* J'ai ajouté ces mots.— *Sont identiques.* Comme le prétendent les Platoniciens. V. plus haut, § 46.

§ 67. *Dans notre Physique.* Voir la *Physique*, liv. II, ch. III, § 10, p. 23 de ma traduction. Ce sont les quatre causes que Aristote a réduites en système, et qui, selon lui, suffisent à expliquer tous les phénomènes. — *On les a tous entrevus.* Il semble, au contraire, d'après tout ce qui précède que les philosophes antérieurs avaient vu tout au plus deux des quatre causes : la cause matérielle et la cause motrice.

[68] Sur toutes choses, la philosophie première n'a guère fait, ce semble, que bégayer, parce qu'elle était jeune alors, et qu'elle en était à ses débuts et à ses premiers pas. C'est ainsi, par exemple, qu'Empédocle expliquait la constitution des os, en disant que c'est une proportion. Il nous donne cela pour l'essence et la substance de la chose qu'il prétend décrire. Mais nécessairement l'explication serait tout aussi bonne, par exemple, pour la chair et pour toute autre chose, lesquelles sont également des proportions, à moins que rien au monde ne soit une proportion; car c'est grâce à la proportion que la chair, les os et tout autre corps quelconque sont ce qu'ils sont; ce n'est plus par la matière [illegible] pourtant, selon Empédocle, est le feu et la

§ 6[illegible] *La p[illegible]hie première.* Il faut [illegible] philosophie premiè[illegible] Aristote lui-même [illegible]nt définie, en d'autres [illegible] Métaphysique. — *Que bé[illegible].* [illegible] plus haut, ch. III, § 28, le [illegible] où Aristote, faisant le plus g[illegible] éloge d'Anaxagore, compare se[illegible] devanciers divers à des gens qui auraient été dénués presque de toute raison. — *Empédocle.* Aristote prend ici Empédocle po[illegible] exemple de l'insuffisance [illegible] toute la philosophie anté[illegible] Cette préférence est [illegible] injuste; et bien d'aut[illegible] sophes ont été m[illegible]isonnables encore que [illegible] critique ne parai[illegible] à fait d'accord ave[illegible]qui a été exprimée [illegible]our Empédocle, c[illegible] — *La constitution* [illegible]ristote revient [illegible]de la proportion [illegible]le, *Traité de l'Ame,* [illegible] 6, page 138 de ma [illegible] *Traité de la Pro[illegible]* [illegible] liv. II, ch. VI, [illegible]ction. Il [illegible] encor[illegible]titution [illegible]s os d'apr[illegible]rie, *Traité des parties* [illegible] liv. I, ch. I, p. 642, *a,* [illegible]

terre, l'air et l'eau. Si quelque autre philosophe eût avancé ces théories, Empédocle lui aurait fait nécessairement les mêmes objections que nous lui faisons; mais il est vrai qu'à cet égard il ne s'est pas prononcé très clairement.

69 Quant à nous, quoique nous ayons bien assez longuement discuté tous ces points dans ce qui précède, nous aurons à revenir sur ce sujet, afin de lever tous les doutes qui pourraient encore subsister pour quelques esprits; et nos recherches ultérieures profiteront certainement aux éclaircissements que nous aurons à en tirer.

de Berlin.— *Si quelque autre philosophe.* Aristote a déjà fait une objection de ce genre à Anaxagore, plus haut, § 13.

§ 69. *Afin de lever tous les doutes.* MM. Bonitz et Schwegler sont d'accord pour trouver que ce passage annonce formellement le IIIe livre, et ils en concluent que le IIe livre est mal placé ici, et qu'il interrompt toute la suite de la pensée. Ceci est incontestable. Au fond, il ne fait que traiter à peu près le même sujet que le Ier livre, et c'est là ce qui justifie le titre que lui ont donné les éditeurs grecs : « Le petit-premier livre » (Alpha élatton). Voir pour cette question, la Dissertation sur la composition de la *Métaphysique*. Le IIIe livre au contraire se rattache étroitement au premier, et il en est la continuation régulière. Le IIe livre contient des pensées qui sont d'Aristote sans doute, mais ce n'est pas son style; c'est peut-être une rédaction d'un de ses élèves comme la *Grande Morale* et la *Morale à Eudème*. Voir, sur ces deux ouvrages, mes Dissertations spéciales.

LIVRE II

(PETIT-PREMIER LIVRE, DES SCHOLIASTES GRECS)

CHAPITRE PREMIER

Difficulté de découvrir le vrai : le progrès s'obtient par le concours des efforts réunis; la splendeur même des phénomènes éblouit notre esprit; reconnaissance due à tous ceux qui cultivent la science; chacun a son utilité particulière; la philosophie est la science spéculative de la vérité; elle est la plus vraie de toutes les sciences, parce que c'est par elle que les autres peuvent être vraies.

La découverte de la vérité est tout à la fois difficile en un sens; et, en un autre sens, elle est facile. Ce qui prouve cette double assertion, c'est que personne ne peut atteindre complètement le vrai, et que personne non plus n'y échoue complètement, mais que chacun apporte quelque

§ 1. *Atteindre complètement le vrai.* Cette théorie a été reprise par l'Éclectisme de nos jours, et c'est une des plus vraies qu'il ait soutenues. — *N'y échoue complètement.* En d'autres termes, il n'y a jamais d'erreur absolue, non plus que d'absolue vérité; et c'est là ce qui permet d'emprunter à chaque système [illegible] vrai, en le jugeant [illegible] système qu'on doit a[illegible] préalablement. — *L'on [illegible] que pour [illegible] est [illegible]dément [illegible] vérifier de nos [illegible] étude aussi bien qu[illegible] d'Aristote. — *De tous les [illegible] réunis.* Depuis deux mille a[illegible]

chose à l'explication de la nature. Individuellement, ou l'on n'y contribue en rien, ou l'on n'y contribue que pour peu de chose; mais de tous les efforts réunis, il ne laisse pas que de sortir un résultat considérable. [2] Si donc il nous est permis de dire ici, comme dans le proverbe: « Quel archer serait assez maladroit pour ne pas « mettre sa flèche dans une porte ? » à ce point de vue, la recherche de la vérité n'offre point de difficulté sérieuse; mais, d'autre part, ce qui atteste combien cette recherche est difficile, c'est l'impossibilité absolue où nous sommes, tout en connaissant un peu l'ensemble des choses, d'en connaître également bien le détail. Peut-être aussi, la difficulté se présentant sous deux faces, il se peut fort bien que la cause de notre embarras ne soit pas dans les choses elles-mêmes, mais qu'elle soit en nous. De même que les oiseaux de nuit n'ont pas les yeux faits pour

les choses n'ont pas changé, et le spectacle que nous offrent les sciences est aujourd'hui le même chez nous que chez les Grecs. Seulement le théâtre est beaucoup plus vaste, et les amis de la science sont plus nombreux; mais ils ne sont pas plus ardents ni plus sagaces.

§ 2. *Dans le proverbe*. Le sens de ce proverbe est évident; et une porte est un but tellement large que l'archer le plus maladroit ne pourrait pas manquer d'y mettre sa flèche. MM. Schwegler et Bonitz s'étonnent avec raison qu'Érasme, Chil. I, cent. VI, 36, ait essayé d'y trouver un autre sens, ingénieux mais faux. — *En connaissant un peu l'ensemble*. Voir plus haut, liv. I, § 10; voir aussi les *Premiers Analytiques*, liv. II, ch. XXI, § 8, p. 311 de ma traduction; et aussi *Physique*, liv. I, ch. I, § 4, p. 431. — *Mais qu'elle soit en nous*. Il y a

supporter l'éclat du jour, de même l'intelligence de notre âme éprouve un pareil éblouissement devant les phénomènes qui sont par leur nature les plus splendides entre tous. [3] Du reste, il est de toute justice d'avoir de la reconnaissance non-seulement pour ceux dont on approuve les doctrines en les partageant, mais encore pour ceux dont on trouve les recherches trop superficielles. Même ceux-là ont contribué, pour une certaine part, au résultat commun en préparant d'avance pour nous la conquête de la science. Si Timothée n'avait pas vécu, une bonne partie de la musique nous manquerait encore; et sans Phrynis, il n'y aurait pas eu de Timothée. La même remarque s'applique tout aussi justement aux philosophes qui ont travaillé à découvrir la vérité. Quelques-uns ont su nous transmettre des théories exactes, et les autres

ici comme un avant-goût de la méthode de Kant; voir la *Critique de la raison pure*, Préface, p. 15 de la traduction de M. Tissot. — *De même que les oiseaux de nuit.* La pensée est juste; mais cette comparaison doit paraître bien peu conforme au style habituel d'Aristote. — *L'intelligence de notre âme.* C'est la traduction mot à mot du texte; mais je doute qu'Aristote eût jamais employé cette expression.

§ 3. *D'avoir de la* [illegible] *sance.* V[illegible] une pensée toute pareille. [illegible] *des Sophistes*, ch. [illegible] . 436 de ma traduc[illegible] *[illegible]imothée*, de Milet, [illegible] [illegible]sicien fameux. Ce fut [illegible] [illegible]uta quatre cordes à [illegible] a [illegible] roduisit par là des effets [illegible] [illegible]onie inconnus jusqu'à lui. [illegible] ait vers l'an 400 avant J.-C. *Phrynis*, également de Milet, musicien célèbre vers l'an 450 avant J.-C.— *Ont fait que ceux-là ont été possibles.* C'est une observation qu'on peut vérifier sur toute

ont fait que les travaux de ceux-là sont devenus possibles.

[4] On a bien raison encore d'appeler la philosophie la science spéculative de la vérité, puisque le but de la spéculation, c'est de connaître le vrai, tout comme l'objet de la pratique c'est d'agir et de produire. En effet, lors même que les gens pratiques se proposent de savoir d'une chose comment elle est, ce n'est pas la cause essentielle de la chose qu'ils regardent; et ils considèrent uniquement la cause relative et actuelle. [5] Or, on ne peut pas savoir la vérité si l'on ne connaît pas la cause. Mais une chose est excellemment ce qu'elle est, entre toutes les autres choses de même genre, quand c'est de celle-là que les autres choses reçoivent leur dénomination synonyme et substantielle. Ainsi, le feu est excellemment le plus chaud de tous

l'histoire des sciences depuis les Grecs jusqu'à nous.

§ 4. *La philosophie*. Voir plus haut, liv. I, ch. I, § 19. — *La cause relative et actuelle*. Voir plus haut, liv. I, ch. I, § 10, où Aristote montre, par l'exemple de la médecine, que la pratique a surtout pour objet de connaître le particulier et non le général Le médecin doit guérir.

§ 5. *Si l'on ne connaît pas la cause*. Voir plus haut, liv. I, ch. I, § 12. C'est d'ailleurs un principe fondamental qu'Aristote a répété cent fois. Les sciences de nos jours veulent au contraire bannir de leur sein et détruire l'idée de cause. C'est une erreur énorme, et la science ne tardera pas à en revenir. — *De même genre*. J'ai ajouté ces mots, qui m'ont paru un complément indispensable, et que le contexte justifie pleinement. — *Leur dénomination synonyme et substantielle*. C'est la paraphrase du mot « Synonyme » dont on peut voir le sens d'après Aristote, *Catégories*, ch. I, § 1, p. 53 de ma traduction.

les corps, parce que c'est lui qui, dans tous les autres, produit la chaleur. [6] Par une conséquence évidente, ce qu'il y a de plus vrai au monde, c'est ce qui est cause de la part de vérité que les choses subordonnées peuvent encore avoir. Voilà comment les principes des choses éternelles sont toujours aussi les plus vrais de tous; car ceux-là ne sont point d'une vérité passagère et accidentelle. Pour eux il n'y a rien qui puisse être cause de leur être; ce sont eux, tout au contraire, qui communiquent l'existence à tout le reste; d'où l'on peut conclure qu'autant une chose a d'Être, autant aussi elle a de vérité.

§ 6. *Autant une chose a d'Être.* Il faut se rappeler que, dans le système d'Aristote, l'Être a des degrés qu'il distingue avec le plus grand soin; voir plus loin, liv. V, ch. 7, la définition de l'Être dans toutes ses nuances. La première de toutes, c'est la substance, fondement de toutes les qualités qu'elle peut successivement recevoir, sujet de tous les attributs. Voir les *Catégories*, ch. v, § 3 p. 61 de ma traduction.

CHAPITRE II

Nécessité absolue d'un premier principe en toutes choses ; impossibilité d'une série infinie sous le rapport de la matière, du mouvement, du but final et de l'essence ; double sens de l'idée de génération ; simple succession dans le temps ; conséquences fâcheuses de la doctrine qui admet la série infinie des causes.

[1] Qu'il y ait en toutes choses un principe supérieur, et que les choses ne puissent pas être infinies en succession directe pas plus qu'en espèce, c'est là une vérité de toute évidence.

[2] Ainsi d'abord, sous le rapport de la matière, il est impossible que ce soit à l'infini qu'une chose vienne d'une autre : la chair, par exemple, venant de la terre, la terre venant de l'air, l'air venant du feu, et que cette succession ne s'arrête point. En second lieu, la série infinie

§ 1. *Qu'il y ait en toutes choses un principe.* On peut retrouver dans ce second chapitre non-seulement les pensées d'Aristote ; mais encore presque tout son style. — *En succession directe.* C'est-à-dire, une chose étant causée par celle qui la précède, cette seconde par la troisième, et ainsi de suite à l'infini. — *Pas plus qu'en espèce.* C'est-à-dire qu'une même chose ne peut avoir un nombre infini de causes diverses. Voilà les deux questions qui seront exposées dans tout ce chapitre ; la première, du § 2 au § 13 inclusivement ; la seconde, dans le § 14.

§ 2. *Sous le rapport de la matière.* C'est le premier des quatre principes d'Aristote, la cause matérielle. — *Le principe du mou-*

est également impossible en ce qui concerne le principe du mouvement : par exemple, il ne se peut pas que l'homme soit mis en mouvement par l'air, que l'air soit mis en mouvement par le soleil, que le soleil le soit à son tour par la Discorde des éléments, et que cette série soit absolument sans terme. De même encore pour le but final, la série ne peut pas être davantage poussée à l'infini : la promenade a lieu en vue de la santé ; la santé, en vue du bien-être ; le bien-être, en vue d'une autre chose ; et il ne se peut pas qu'il en soit ainsi de suite à l'infini, une chose étant toujours faite en vue d'une autre chose. La même remarque s'applique tout-à-fait aussi à la cause essentielle.

[3] Quant aux termes moyens au-dessus et au-dessous desquels sont placés le premier et le dernier, c'est nécessairement le terme supérieur qui est la cause de tous ceux qui viennent après lui. [4] Aussi, trois termes étant donnés, si nous avions à dire quel est celui qui, [illegible] les trois, est la cause des deux autre[illegible] [illegible] dirions sans

vement. C'est le second principe, la cause motrice. — *Le but fi[illegible]* Troisième principe, la c[illegible] finale. — *La cause esse[illegible]* Quatrième et dernier pri[illegible].

§ 3. *Quant aux term[illegible]*. C'est-à-dire, les cau[illegible] [illegible]-diaires entre la [illegible], la d[illegible]e cause, quel que soit le n[illegible]bre de ces intermédiaires. [illegible] *Au-dessus et au-dessous desquels*. Le texte dit précisément : « En dehors desquels ». Ce qui suit justifie la traduction que j'ai cru devoir adopter.

§ 4. *Ne peut être cause de rien.*

hésiter que c'est le premier. En effet, il n'est pas possible de prendre le dernier terme pour cause des autres termes, puisque le terme qui est à la fin de la série ne peut être cause de rien ; et ce n'est pas davantage le terme du milieu, puisqu'il ne pourrait jamais être cause que d'un seul terme. D'ailleurs, il importe peu qu'il y ait un terme moyen unique, ou qu'il y en ait plusieurs, ni qu'ils soient infinis ou limités. Pour l'infini de cette espèce, et, d'une manière générale, pour l'infini, toutes les parties qui le forment sont également des moyens termes jusqu'au dernier, de telle sorte que, s'il n'y a pas de premier terme, il n'y a plus absolument de cause. [5] Mais il n'est pas possible davantage d'aller à l'infini en descendant par en bas, quand le haut est le point de départ, comme dans cette série descendante, l'eau venant du feu, la terre venant de l'eau, et ainsi de suite à l'infini, un

Attendu qu'il n'a rien après lui, et qu'il ne peut être qu'effet et jamais cause. — *D'un seul terme.* Cause du terme qui serait avant lui, si la série allait en remontant; cause du terme qui serait après lui, si elle allait en descendant. Il n'y a donc que le terme initial qui puisse être cause des deux suivants, soit en haut, soit en bas. — *S'il n'y a pas de premier terme.* Et c'est ce qui arriverait si l'on suppose, que la série peut être infinie dans un sens ou dans l'autre. — *Il n'y a plus absolument de cause.* Et dès lors, il n'y a plus de science possible, puisque la science repose tout entière sur l'idée de cause, comme Aristote l'a dit souvent.

§ 5. *Par en bas.* C'est-à-dire, en descendant d'une cause supérieure à son effet immédiat, qui lui-même devient cause à l'égard de l'effet suivant; et ainsi de suite, à l'infini.

nouveau genre d'élément succédant sans fin à un autre.

[6] C'est qu'en effet on peut entendre en deux sens cette expression qu'Une chose vient d'une autre; non pas en ce sens où l'on dit qu'une chose vient dans le temps après une autre chose, comme les Jeux Olympiques viennent des Jeux Isthmiques, mais dans ce sens où l'on dit, par exemple, que de l'enfant qui se développe vient l'homme, et ou que l'air vient de l'eau. [7] Quand on dit que l'homme vient de l'enfant, on entend que l'être qui est devenu quelque chose, vient de ce qui devenait; en d'autres termes, que l'être accompli vient de l'être qui tendait à s'accomplir. On voit qu'il y a toujours ici une sorte d'intermédiaire; et de même qu'entre être et ne pas être il y a devenir, de même ce qui devient est intermédiaire entre ce qui est et ce qui n'est pas. Le disciple qui apprend quelque science est en voie de devenir savant; et c'est

§ 6. *Deux sens.* Dans ce qui suit, le texte énumère trois sens et non deux.— *Qu'Une chose vient d'une autre.* Notre langue ne rend pas complètement la nuance qu'a l'expression grecque. Peut-être aurait-il fallu traduir[illegible] « Qu'une chose vient apr[illegible] autre ». C'est ce que j'ai [illegible] peu plus bas. Voir pl[illegible] *Métaphysique*, liv. [illegible] — *N[illegible] sens.* J'ai adopté la [illegible]I. Bonitz, justifiée p[illegible]entaire d'Alexandre [illegible]e.

[illegible] *L'être qui est devenu quel[illegible]ose.* C'est-à-dire, l'homme. *De ce qui devenait.* C'est-à-[illegible]e, l'enfant. L'homme est arrivé au terme du développement; l'enfant ne faisait qu'y tendre. — *Intermédiaire entre ce qui est et*

pour cela qu'on peut dire de celui qui apprend ce qu'il ne sait point encore, qu'il devient savant. Mais quand on dit que l'eau vient de l'air, il faut que l'une des deux choses ait été détruite. [8] Aussi, les deux premiers termes pris pour exemple ne peuvent-ils venir réciproquement l'un de l'autre : d'homme, on ne devient point enfant ; car ce qui est définitivement produit ne vient pas précisément du devenir, mais plutôt après le devenir. C'est de la même manière que le jour qui brille vient de l'aube, parce que le jour brille après l'aube ; mais à l'inverse, l'aube ne vient pas du jour, tandis que les deux autres termes, l'air et l'eau, peuvent faire retour de l'un à l'autre réciproquement.

[9] Du reste, dans les deux cas, il est bien impossible d'aller à l'infini, attendu que, dans le premier cas, les intermédiaires ont nécessairement une limite, et que, dans le second, les termes

ce qui n'est pas. Et ici c'est entre l'enfant, qui est enfant, et l'homme, qui n'est pas encore.— *L'une des deux choses ait été détruite.* On pourrait bien en dire autant de l'enfant et de l'homme, puisque l'enfant cesse d'être enfant en devenant homme; mais l'être, loin d'être détruit pour devenir homme, se complète en devenant ce qu'il n'était pas.

§ 8. *Ce qui est définitivement produit.* Et ici, c'est l'homme après l'enfant. — *L'air et l'eau.* J'ai ajouté ces mots pour que la pensée fût tout-à-fait claire. — *Faire retour de l'un à l'autre.* L'air se changeant en eau et l'eau se changeant en air, selon la physique très-imparfaite des Anciens.

§ 9. *Dans le premier cas.* Celui de l'enfant qui devient homme; voilà les deux extrêmes entre lesquels se meut le Devenir.— *Dans le second.* Celui de l'air et de l'eau, qui se changent l'un dans

peuvent se changer l'un dans l'autre, la destruction de celui-ci étant la production de celui-là. [10] En même temps, c'est une impossibilité non moins grande que le premier terme, qui est éternel, puisse jamais être détruit, puisque le devenir n'étant point infini en remontant, il en résulterait nécessairement qu'un primitif qui se détruirait pour produire quelque autre terme, ne serait plus éternel ; ce qui ne se peut pas davantage. [11] Une autre considération, c'est que l'objet en vue duquel quelque chose a lieu est une fin ; et la fin est précisément ce qui ne se fait plus en vue d'autre chose, mais au contraire, ce en vue de quoi tout le reste se fait. Par conséquent, si c'est bien là le rôle du terme dernier, il n'y a plus d'infini ; et si le dernier terme n'est pas cela, il n'y a pas de but final, en vue duquel puisse se faire quelque chose. Ajoutez que les philosophes qui soutiennent la doctrine de la série à l'infini, ne s'aperçoivent pas que, du même coup, ils nient et détruis[illegible] toute idée du bien. Cependant personne ne [illegible]rait mettre

l'autre par la disparition successive de l'un des deux.

§ 10. *Qui est éternel.* Il aur[illegible] fallu justifier cette assertion [illegible] ne voit pas ici sur quoi ell[illegible] puie ; et rien dans ce [illegible] cède ne la faisait att[illegible] — *Qui se détruirait.* Com[illegible]

[illegible] produisant l'eau ; et [illegible]quement.

[illegible] *Est une fin.* C'est la cause [illegible]e, pour laquelle il y a encore moins de progrès possible à l'infini que pour la cause matérielle. Le mot même de fin le dit assez. — *Plus d'infini.* Pour la série des

la main à une œuvre quelconque, s'il ne pensait pas devoir aboutir à une certaine fin. Il n'y aurait pas l'ombre de raison dans de tels actes; car, pour peu qu'on soit raisonnable, on n'agit jamais qu'en vue de quelque résultat final. Or, ce résultat dernier, c'est une limite; et la fin qu'on se propose est la limite où l'on s'arrête.

[12] Quant à l'essence, c'est-à-dire ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, il n'est pas possible non plus de rapporter sans fin la définition d'une chose à une autre définition ; ce ne serait qu'accumuler des mots inutiles; car toujours la définition précédente est plus définition que la suivante, et la dernière n'est plus même une définition. Si la première ne convenait déjà pas très-bien au sujet défini, à plus forte raison la dernière définition lui convient-elle bien moins encore.

[13] Cette doctrine de la série infinie a un autre tort : c'est d'anéantir la science. Il n'est pas

causes, qui se trouve limitée précisément par le but final qu'on se propose. — *De la série à l'infini*. Le texte n'est pas tout-à-fait aussi formel.

§ 12. *Quant à l'essence*. C'est la cause essentielle, après la cause finale. — *C'est-à-dire ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est*. J'ai ajouté toute cette paraphrase. — *Sans fin*. Ces mots qui me semblent indispensables ne sont pas dans le texte.— *Ne convenait déjà pas très-bien*. Puisqu'on croit devoir la compléter par une autre.

§ 13. *De la série infinie*. J'ai ajouté ces mots, que justifie le contexte. — *Jusqu'aux indivi-*

possible, en effet, de savoir quoi que ce soit avant d'en être arrivé jusqu'aux indivisibles. Sans cela, on est hors d'état de rien connaître; car comment la pensée pourrait-elle parcourir tous les infinis de ce genre? C'est qu'il n'en est pas pour la pensée comme pour la ligne; les divisions de la ligne peuvent être infinies et ne pas s'arrêter, tandis que la pensée n'est possible qu'à la condition d'un temps d'arrêt. Aussi, même en parcourant une ligne infinie, on n'essaiera jamais d'en compter les divisions. Bien plus, la pensée ne peut nécessairement concevoir la matière que dans un objet en mouvement; et il est impossible que rien de réel soit infini. Si le réel pouvait être infini, l'être de l'infini ne serait pas du moins infini.

[14] Enfin, si c'étaient les diverses espèces de causes qui pussent être en nombre infini, cela seul suffirait pour rendre encore impossible une connaissance quelconque, puisque nous ne croyons connaître les choses que quand les

sibles. C'est-à-dire aux principes irréductibles, aux axiomes qui n'ont pas besoin d'être démontrés, et dont l'évidence sert à d[illegible] montrer tout le reste. Voir l[illegible] *Derniers Analytiques,* liv. [illegible] III, § 4, p. 16 de ma trad[illegible]. — *L'être de l'infini.* M[illegible] trouve avec raison t[illegible] [illegible] fort obscur; et, malgré tous [illegible] efforts, je ne me flatte pas [illegible] oir éclairci.

[illegible] 4. *Les diverses espèces de causes.* Voir plus haut le § 1. — *[illegible]ue quand les causes nous en sont connues.* C'est le principe même de la démonstration; l'idée de cause en est le fonde-

causes nous en sont connues, et qu'on ne pourrait absolument pas parcourir, dans un temps fini, l'infini formé par l'accumulation de toutes ces espèces de causes.

CHAPITRE III

De la méthode à suivre en philosophie et des divers modes d'exposition; influence de l'habitude sur les auditeurs et les élèves; exemple des lois; des formules mathématiques; limites dans lesquelles il faut les employer; on ne doit pas confondre la science et la méthode qu'on y applique; méthode propre à l'étude de la nature.

1 L'enseignement dépend beaucoup des habitudes qu'ont les auditeurs qui le reçoivent. Nous aimons qu'on nous parle sous la forme qui nous est familière; et tout ce qui s'en écarte n'a plus la même action sur nous; il suffit que cela contrarie nos habitudes pour que les choses nous deviennent d'un accès plus difficile, et pour

ment. — *Par l'accumulation de toutes ces espèces.* Le texte est moins précis.

§ 1. *L'enseignement dépend beaucoup.* Il est évident que ce chapitre ne tient, ni à ce qui précède, ni à ce qui suit; c'est un fragment placé ici sans aucune raison particulière. Ces idées ne sont pas d'ailleurs étrangères à celles d'Aristote; voir la *Morale à Nicomaque*, liv. I, ch. I, § 14, p. 7 de ma traduction, et la *Morale à Eudème*, liv. I, ch. VI,

qu'elles nous semblent encore nous être plus étrangères; tandis qu'une chose présentée sous la forme qui nous est ordinaire paraît plus aisée à comprendre. [2] Les lois montrent bien jusqu'où peut aller cette influence de l'habitude. Les fables et les légendes puériles ont plus de force que quoi que ce soit pour faire connaître les lois, grâce uniquement à la tradition. [3] Il n'y a donc pas à s'étonner de ce que les uns n'accueillent les leçons du maître que s'il leur parle avec les formes mathématiques; et de ce que les autres préfèrent les exemples, pendant que d'autres encore ne veulent croire qu'au grave témoignage d'un poète. Ceux-ci exigent la plus rigoureuse exactitude; ceux-là au contraire se choquent de tout ce qui est précis, soit par incapacité de suivre le fil du raisonnement, soit par dédain pour ce qu'ils croient des minuties. La précision des détails ne laisse pas en effet que d'avoir

§ 4, p. 224. On reconnaît beaucoup moins le style ordinaire d'Aristote dans ce chapitre que dans le précédent.

§ 2. *Ont plus de force que quoi que ce soit pour les faire connaître.* Le sens que je donne à ce passage s'éloigne du sens ordinairement suivi; mais je crois que celui que j'adopte est beaucoup plus acceptable, au point de vue de la logique et même de la grammaire. — *A la tradition.* Ou, « à l'habitude », avec laquelle la tradition se confond. Voir plus loin, liv. XII, ch. VIII, § 18, des pensées analogues sur la tradition.

§ 3. *Il n'y a donc pas à s'étonner.* Toutes ces observations sont vraies; mais on peut trouver qu'elles ne sont pas ici à leur place, et même qu'elles sont assez mesquines pour un traité de Métaphysique. Voir la *Morale à*

cette apparence; et elle semble à quelques-uns n'être pas très-digne d'un homme libre, pas plus dans les recherches scientifiques que dans les discussions d'affaires. [4] On doit donc se bien rendre compte de la méthode qu'on emploiera selon les cas; et il faut prendre garde de ne pas commettre la faute de mêler l'étude de la science elle-même avec l'étude de la méthode qu'on veut suivre. Réussir n'est guère plus facile d'un côté que de l'autre. La rigueur mathématique n'est pas à exiger en toutes choses; et elle n'est de mise que pour celles qui sont sans matière. [5] Aussi, n'est-ce point là la méthode qu'il faut adopter dans l'étude de la nature, puisque la nature tout entière, peut-on dire, n'est que matière. Ici, la première question est donc de savoir ce qu'est la nature. Cette question résolue, on verra clairement quel est l'objet de la Physique; et

Nicomaque, liv. IV, ch. IV, § 2, p. 103 de ma traduction, sur le milieu en toutes choses.

§ 4. *Qu'on emploiera selon les cas.* On pourrait croire qu'on lit ici un traité de rhétorique. — *La rigueur mathématique.* Voir plus loin, liv. IV, ch. V, § 3; liv. IX, ch. VII, § 1; liv. XIII, ch. III, § 1. — *Morale à Nicomaque*, liv. I, ch. I, § 7, p. 14 de ma traduction; et *Politique*, liv. VI, ch. 1, § 1, p. 293.

§ 5. *Dans l'étude de la nature.* Il semblerait d'après ce passage que ce chapitre III appartiendrait à la *Physique*. — *Quel est l'objet de la Physique.* Même remarque. D'ailleurs, le mot du texte qui répond à celui de Physique n'est pas le mot dont se sert habituellement Aristote, pour exprimer cette pensée. — *Et l'on saura.* Cette dernière phrase, qui a évidemment pour objet de rattacher ce troisième chapitre à ce qui suit, devrait être rejetée du texte, quoique toutes les éditions la

l'on saura si c'est une seule science, ou si ce sont plusieurs sciences qui ont à étudier les causes et les principes.

donnent ; et déjà Alexandre d'Aphrodise propose de la retrancher, comme une interpolation maladroite.

LIVRE III

CHAPITRE PREMIER

Utilité de bien poser les questions pour arriver sûrement aux solutions qu'on cherche; impartialité vis-à-vis de tous les systèmes; énumération des questions préliminaires; indication spéciale de quelques-unes des plus importantes, et notamment de la nature particulière des principes, selon qu'on les sépare des choses ou qu'on les trouve dans les choses mêmes.

[1] Dans l'intérêt de la science que nous cherchons à déterminer, un premier soin tout-à-fait nécessaire, c'est d'indiquer les questions préliminaires que nous devons traiter avant toutes les autres. Ces questions sont d'abord celles que les philosophes ont discutées en sens contraires, et, indépendamment de ces questions controversées, celles qui ont pu être omises par nos devanciers. [2] Pour arriver aux solutions vraies

§ 1. *Un premier soin tout-à-fait nécessaire*. On doit admirer ici la prudente méthode qu'adopte Aristote. Les raisons qu'il en donne sont d'une solidité qui n'a d'égale que leur clarté. — *Discutées en sens contraires*. Voir des pensées analogues dans le *Traité du Ciel*, liv. I, ch. x, § 1, p. 85 de ma traduction.

§ 2. *La conclusion définitive et satisfaisante*. Il m'a fallu ces deux

qu'on désire, il faut préalablement bien poser les problèmes; car la conclusion définitive et satisfaisante qu'on obtient n'est que la solution des doutes qu'on avait tout d'abord soulevés. Il n'est guère possible de défaire un nœud si l'on ignore comment il a été noué; et c'est la question que l'intelligence se pose qui nous montre le nœud de la difficulté pour l'objet qui nous occupe. L'esprit, quand il est embarrassé par un doute, est à peu près dans le cas d'un homme chargé de chaînes. Des deux parts, on est hors d'état de pouvoir avancer et faire un pas. [3] C'est déjà là un motif pour passer premièrement en revue toutes les difficultés du sujet. Mais à ce motif, s'en joint un second : c'est que, si l'on se livre à des recherches avant de s'être posé les questions qu'on veut résoudre, on fait à peu près comme ceux qui marchent sans savoir où ils vont; et, en outre, on s'expose à ne pas même savoir reconnaître si l'on a trouvé, ou si l'on n'a pas trouvé ce qu'on cherche. Dans cette situation, on ne voit pas clairement le but qu'on poursuit, tandis que

mots pour rendre toute l'expression du texte. — *Le nœud de la difficulté*. Le texte dit simplement : « Cela ». — *Un homme chargé de chaînes*. Dans la *Morale à Nicomaque,* liv. VII, ch. III, § 8, p. 247 de ma traduction, on trouve une comparaison analogue, et l'on y parle aussi des chaînes de l'esprit.

§ 3. *Sans savoir où ils vont*. Le but de la méthode est précisément de montrer le véritable chemin, comme l'indique le titre même du « *Discours* » de Descartes. Toute philosophie qui se

ce but est de toute évidence, si tout d'abord on s'est bien posé les questions à débattre. [4] Enfin, on est nécessairement bien mieux en mesure de juger, lorsque l'on a entendu toutes les opinions, qui se combattent entre elles comme le font les plaideurs devant un tribunal.

[5] Pour nous, la question qui se présente la première est celle que nous avons signalée dans notre Introduction : Est-ce à une seule science, est-ce à plusieurs sciences distinctes qu'il appartient d'étudier les causes des choses? La science que nous cherchons doit-elle se borner à connaître les premiers principes de l'Être? Ou ne doit-elle pas s'étendre aussi jusqu'aux principes de démonstration, dont tout le monde se sert? Et par exemple, ne doit-elle pas se demander s'il est

comprend bien elle-même a une théorie de la méthode.

§ 4. *Bien mieux en mesure de juger.* Voir le *Traité du Ciel*, loc. cit., et aussi le *Traité de l'Ame*, liv. I, ch. II, § 1, p. 107 de ma traduction. Aristote n'a jamais varié sur ces principes de la méthode; et il y est revenu à plusieurs reprises. Il faut remarquer aussi son respect pour le passé, qu'il interroge toujours avec la plus sérieuse attention. Descartes n'a pas été aussi sage et aussi prudent. Il a trop dédaigné ses prédécesseurs.

§ 5. *Dans notre Introduction.* C'est le mot même du texte. Ce passage semble tout d'abord se rapporter à la fin du livre II; mais il peut bien se rapporter aussi au livre I, ch. II, §§ 18, 19 et 20, où Aristote établit la supériorité de la philosophie sur toutes les autres sciences. — *Les premiers principes de l'Être.* Voir plus haut, liv. I, ch. III, § 1. — *Aux principes de démonstration.* En tant qu'ils touchent à la question de l'Être; autrement, la théorie de la démonstration appartient à la logique; et c'est l'objet spécial des *Derniers Analytiques.* — *De nier et d'affirmer tout ensem-*

possible de nier et d'affirmer tout ensemble une seule et même chose, et se poser d'autres questions de cet ordre? [6] Si notre science doit s'occuper des êtres, il faut savoir si c'est une seule science qui peut s'occuper de tous les êtres sans exception, ou si plusieurs sciences ne doivent pas se partager cette étude. En admettant qu'il y en ait plusieurs qui y concourent, on peut se demander si elles sont toutes de même espèce, ou si les unes doivent être appelées du nom de philosophies, tandis que les autres doivent recevoir un nom différent.

[7] Un des points qu'il est encore indispensable de rechercher, c'est de savoir s'il n'existe que des substances sensibles ou si, à côté de celles que nos sens nous révèlent, il n'y en a point d'autres encore ; si le mot de substances ne peut s'entendre que d'une seule manière ; ou si les

ble. C'est le principe de contradiction; Aristote n'en a pas fait un fréquent usage en métaphysique. Voir plus loin, liv. IV, ch. III et IV, une discussion extrêmement approfondie sur ce point spécial. Voir aussi ma Préface.

§ 6. *Il y en ait plusieurs*. Aristote incline en partie à cette solution; la philosophie a autant de parties distinctes qu'il y a de substances différentes; voir plus loin, liv. IV, ch. II, §§ 5 et 9. — *Du nom de philosophies*. Au début du Ier livre, ch. I, § 20 et ch. II, § 21, Aristote circonscrit davantage ce nom; ici il l'étend plus. C'est ainsi que nous reconnaissons encore plusieurs philosophies, du moins verbalement, et que nous disons : la philosophie de la chimie, la philosophie des mathématiques, etc., etc.

§ 7. *Il n'y en a point d'autres encore*. Aristote a reproché aux premiers philosophes de s'être attachés exclusivement aux choses corporelles et d'avoir négligé celles qui n'ont pas de matière, liv. I, ch. VII, § 1 et § 7. — *Les*

substances ne sont pas de différents genres, comme le prétendent les partisans du système des Idées, et les partisans des êtres mathématiques, considérés comme des intermédiaires entre les Idées et les choses sensibles.

[8] Telles sont les questions qu'il nous faut agiter, ainsi que nous venons de le dire. Mais nous avons de plus à regarder si notre étude doit s'appliquer uniquement aux êtres seuls, ou si elle doit aller aussi jusqu'aux qualités essentielles qui les distinguent. [9] En outre, il s'agit même de décider à qui doit revenir l'étude de tant d'autres questions : par exemple, celles du Même et de l'Autre, du Semblable et du Dissemblable, de l'Identité et de l'Opposition, de l'Antérieur et du Postérieur, et toutes ces autres discussions que les Dialecticiens s'épuisent à vider, en ne s'appuyant, pour les soutenir, que sur les opinions courantes. Il faut joindre encore à l'étude

partisans du système des Idées. Voir plus haut, liv. I, ch. VII, §§ 29 et suiv.—*Considérés comme des intermédiaires.* Voir plus haut, liv. I, ch. VI, § 8.

§ 8. *Aux qualités essentielles.* Qui sont énumérées au § suivant.

§ 9. *A qui doit revenir.* Aristote se décide à attribuer ces matières à la Philosophie première. Avant lui, Platon n'avait pas hésité à le faire et à discuter toutes ces questions au nom de la Dialectique. — *Les Dialecticiens.* C'est sans doute l'école de Platon qu'Aristote entend désigner. — *Les opinions courantes.* Voir les *Topiques*, liv. I, ch. I, § 7, p. 3 de ma traduction. Voir sur les rapports de la philosophie, de la dialectique et de la sophistique, plus loin, liv. IV, ch. II, § 19. — *Celles qui s'y rattachent essentiellement.* La plupart des termes qu'Aristote vient de rappeler ont été analysés par

de ces notions celles qui s'y rattachent essentiellement, et s'assurer non pas seulement de ce que ces notions sont en elles-mêmes, mais encore si chacune d'elles ne peut avoir absolument qu'un contraire. [10] Enfin, on doit savoir si ce sont les genres qui sont les principes et les éléments des choses, ou si les principes ne sont pas plutôt les éléments constitutifs dans lesquels chaque chose se divise. Et, à supposer que les genres soient les principes véritables, il faut voir si ce rôle appartient aux genres derniers qui s'appliquent aux individus, ou aux genres premiers et supérieurs : par exemple, si c'est le genre Animal ou le genre Homme qui est le principe, ou qui du moins l'est davantage, tous deux étant en dehors de l'individuel.

[11] Mais la question principale qu'il faut discuter et approfondir, c'est de savoir s'il existe une

lui et approfondis dans les livres suivants, notamment, liv. IV, ch. II, § 15 et suiv., et liv. X, ch. III, § 7.— *Et si chacune d'elles ne peut avoir absolument qu'un contraire.* L'auteur aurait peut-être dû déterminer d'une manière plus précise les matières qu'il entend indiquer ici.

§ 10. *Les genres.* C'est-à-dire, l'universel en dehors des individus. — *Les éléments constitutifs.* Et matériels. — *Que les genres soient les principes.* C'est le Réalisme.—*Et supérieurs.* J'ai ajouté ces mots. — *Tous deux.* Même remarque. Voir plus loin la discussion de cette question, ch. III, § 1. Aristote s'y exprime à peu près dans les mêmes termes qu'ici; et c'est dans les genres supérieurs et premiers qu'il trouve surtout les principes.

§ 11. *Une cause en soi.* Voir plus loin, liv. XII, ch. VI, § 4. — *Du Tout matériel.* J'ai ajouté l'épithète.— *La matière, et de plus la qualité.* C'est le composé qui

cause en soi indépendamment de la matière; si elle en est séparée ou n'en est pas séparée; si numériquement elle est unique ou multiple; si elle est en dehors du Tout matériel; et par le Tout, il faut entendre ici d'abord la matière, et de plus la qualité qu'on lui attribue; ou s'il n'y a rien en dehors de ce Tout; enfin, si pour certains êtres il y a un principe de ce genre, et s'il n'y en a pas pour certains autres, et quels sont ces êtres spéciaux. [12] Il faut encore rechercher si les principes sont limités en nombre et en espèce, les principes rationnels aussi bien que les principes de la matière; si les principes sont identiques ou différents pour les choses périssables et pour celles qui ne peuvent périr; si tous les principes sont impérissables; ou si ceux des choses périssables seulement sont périssa bles comme elles.

[13] Et ce qui est le problème le plus ardu et le plus controversable de tous, il faut savoir si en fait l'Un et l'Être ne sont, en quoi que ce soit, différents des choses elles-mêmes, ainsi que l'ont

résulte de l'union de la matière et de la forme. — *S'il n'y a rien en dehors de ce Tout.* C'est le système qu'Aristote a soutenu contre Platon; voir aussi plus loin, ch. IV, § 2.

§ 12. *Les principes rationnels.* Ceux qui donnent la définition et la forme. — *Si tous les principes sont impérissables.* Il est bien difficile de les comprendre autrement qu'impérissables et éternels.

§ 13. *Le plus ardu.* Un peu plus haut, § 11, Aristote a indiqué des problèmes qui paraissent beaucoup plus importants que celui-ci. — *Le sujet.* L'expression

prétendu les Pythagoriciens et Platon; ou si au contraire ils en sont l'essence; et au cas où ils ne le seraient pas, si le sujet de l'Un et de l'Être est différent et analogue à ce qu'est l'Amour, dans le système d'Empédocle, ou le feu dans le système de tel autre philosophe, ou l'eau comme le veut un troisième, ou l'air dans un dernier système. [14] On peut aussi se demander si les principes sont les universaux, ou s'ils n'existent que dans les individualités des choses; s'ils sont en simple puissance, ou s'ils sont actuels; s'ils sont soumis au mouvement, ou à une autre condition; toutes questions qui sont des plus graves et des plus obscures. [15] Enfin, on pourrait même y ajouter la question de savoir si les nombres, les longueurs, les figures et les points sont ou ne sont pas des réalités d'un certain genre; et en admettant que ce soit des réalités, si elles sont séparées des choses sensibles, ou si elles sont dans ces choses mêmes.

du texte est aussi vague; je n'ai pas voulu la préciser, de peur de fausser la nuance. — *Tel autre*. Héraclite. — *Un troisième*. Thalès. — *Dans un dernier système*. Anaximène, ou Diogène d'Apollonie.

§ 14. *Les universaux*. C'est l'expression du texte. Les genres sont les universaux; Aristote indique ici la question qui a si longtemps divisé les écoles du Moyen âge, et alimenté leurs controverses.

§ 15. *Les nombres, les longueurs, les figures*. Voir plus loin, ch. v, et liv. XIII, ch. 9, § 1, et liv. XIV, ch. 3, § 6. — *En admettant que ce soient des réalités*. Aristote ne l'admet pas, et les entités mathématiques, selon lui, sont dans les choses, comme le voulaient les Pythagoriciens.

16 Dans toute cette longue série de questions, il est non-seulement très-difficile de découvrir la vérité, mais on a même de la peine à bien poser ces problèmes au point de vue seul de la raison.

§ 16. *Au point de vue seul de la raison*. On pourrait comprendre l'expression grecque dans un sens moins étendu et moins haut. Aristote alors voudrait dire seulement qu'il est très difficile, ne serait-ce qu'au point de vue seul de la langue, de formuler convenablement ces problèmes. Je préfère l'autre sens.

CHAPITRE II

Énumération des questions diverses qu'on doit se poser; de la multiplicité des sciences appliquée à l'étude des principes; caractère propre des mathématiques, auxquelles l'idée du Bien est étrangère; critique d'Aristippe; importance supérieure de la science qui s'occupe du but final et du bien dans les choses; des principes de la réalité, et des principes de la démonstration; c'est à une seule science de s'occuper de ces deux ordres de principes; des êtres étudiés en eux-mêmes et dans leurs attributs essentiels; des êtres en dehors des êtres sensibles; critique nouvelle de la théorie des Idées et de la théorie des êtres intermédiaires; conséquences insoutenables de ces deux théories, et spécialement de la dernière, qui mène au renversement de toutes les sciences.

1 La première question que nous discuterons ici, et que nous nous sommes tout d'abord posée, consiste à rechercher si l'examen de toutes les espèces de causes appartient à une seule science ou à plusieurs sciences différentes. Mais comment

§ 1. *Que nous nous sommes tout d'abord posée.* Voir plus haut, § 5. — *De toutes les espèces de causes.* C'est-à-dire des quatre espèces de causes que reconnaît Aristote : essentielle, matérielle, motrice et finale. — *Qui ne sont pas contraires.* En tout genre, les contraires sont connus par un seul acte de l'intelligence. Qui sait ce qu'est le blanc, sait aussi ce qu'est le noir. Voir plus loin, liv. IV, ch. II, § 10; liv. VII, ch. VII, § 5. Aristote a répété très-souvent ce principe dans les *Premiers* et *Derniers Analytiques,* les *Topiques,* la *Morale à Nicomaque,* dans la *Physique,* etc., etc. C'est un de ses axiomes les plus habituels. Il faudrait que les quatre causes ou principes fussent contraires les uns aux au-

pourrait-il appartenir à une science unique de connaître des principes qui ne sont pas contraires entre eux? [2] Et puis, n'y a-t-il pas une foule de choses auxquelles ne s'appliquent pas tous les principes? Et, par exemple, de quelle manière serait-il possible que ce fût dans les immobiles que se trouvassent jamais le principe du mouvement et la nature du Bien, puisque tout ce qui est bien en soi, et par sa nature propre, est par cela même une fin, et, conséquemment, une cause en vue de laquelle tout le reste se fait ou existe, puisque la fin et le pourquoi des choses sont nécessairement la fin d'une action; et que toutes les actions sont accompagnées du mouvement? Donc un principe tel que celui de mouvement non plus que le Bien en soi ne peuvent jamais faire partie des choses immobiles. [3]Aussi, les mathématiques ne recourent-elles jamais à une cause de ce genre pour démontrer quoi que ce soit; pas une de leurs démonstrations ne s'appuie

tres pour pouvoir être l'objet d'une seule et même science; or, ils ne le sont pas.

§ 2. *Dans les immobiles.* Comme la suite le prouve, ceci s'applique surtout aux mathématiques; voir aussi plus haut, liv. I, ch. VII, §§ 21 et 24, où l'on établit que tout ce dont s'occupent les mathématiques est immobile, sauf, dans le ciel, les grands corps qu'étudie l'astronomie.

§ 3. *A une cause de ce genre.* C'est-à-dire, à la cause finale, qui est aussi une sorte de cause motrice.

§ 4. *Aristippe entre autres.* Je ne sais s'il est bien juste de comprendre Aristippe parmi les Sophistes; mais, sur ce point, il faut avouer que le témoignage d'Aristote est d'un grand poids.

sur cette considération que la chose, si elle était de telle ou telle façon, serait meilleure ou pire; et il n'est pas un mathématicien qui tînt le moindre compte d'un argument de ce genre. [4] Du reste, ç'a été là un motif pour quelques sophistes, Aristippe entre autres, d'injurier les mathématiques : « Dans tous les autres arts, disait-il, « même dans les arts mécaniques et manuels, « dans le métier du maçon, par exemple, dans « celui du cordonnier, on regarde toujours si la « chose est meilleure ou pire. Seules, les mathé- « matiques dédaignent profondément de savoir « si les choses sont bonnes ou mauvaises. »

[5] Quoi qu'il en soit, en supposant que ce sont plusieurs sciences qui aient à s'occuper de l'étude des causes, et qu'il y ait une science différente pour chaque principe différent, quelle est précisément, parmi toutes ces sciences, celle que nous cherchons ici? Et parmi les philosophes qui ont à connaître de ces causes diverses,

Aristippe vivait de 400 à 450 avant J.-C. Voir M. Ed. Zeller, *Philosophie des Grecs,* t. II, p. 311. — *Disait-il.* J'ai ajouté ces mots comme l'ont fait la plupart des commentateurs. Il semble bien que Aristote fait ici une citation textuelle. — *Les mathématiques dédaignent profondément.* L'accusation est à peine sérieuse; et les mathématiques n'ont à s'occuper du bien que sous la forme du vrai. Le bien pour elles, c'est de faire des démonstrations exactes et inattaquables.

§ 5. *Qui aient à s'occuper de l'étude des causes.* Autant de sciences qu'il y a de causes, selon Aristote. — *Pour chaque principe différent.* Il y aurait ainsi science de la cause essentielle, science de la cause matérielle, science

quel est celui qui sait le mieux l'objet spécial que nous nous proposons d'étudier ? [6] Il se peut en effet que, pour une seule et même chose, se réunissent toutes ensemble les quatre sortes de causes que nous avons distinguées. Soit l'exemple d'une maison : l'art et aussi l'architecte y représentent le principe d'où part le mouvement ; le but final est représenté par l'œuvre à accomplir ; la matière, c'est le mortier avec les pierres qui forment l'édifice ; enfin, la forme spécifique, c'est la notion rationnelle de la maison. [7] D'après ce que nous avons déjà établi sur celle de toutes les sciences qu'il convient d'appeler Philosophie, on voit qu'on pourrait non sans raison appliquer ce nom à chacune des sciences qui connaissent chacune des causes. [8] En tant que la science la plus haute, la science souveraine, celle à qui les

de la cause motrice, science de la cause finale. — *Celle que nous cherchons*. C'est-à-dire la Philosophie première. Voir plus haut, liv. I, ch. 1er, § 20.

§ 6. *Se réunissent... les quatre sortes de causes*. Le texte n'indique pas précisément le nombre des principes ou causes ; mais ce sont les quatre causes admises par Aristote. — *Que nous avons distinguées*. J'ai ajouté ces mots ; voir le commencement du § suivant. — *Soit l'exemple d'une maison*. Aristote est revenu plusieurs fois à cette comparaison et à la définition de la maison ; voir plus loin, liv. VIII, ch. II, § 8, et ch. III, § 1 ; et aussi *Traité de l'Ame*, liv. I, ch. 1er, § 11, p. 105 de ma traduction.— *La notion rationnelle*. L'expression du texte n'est pas plus précise que ma traduction.

§ 7. *Nous avons déjà établi*. Voir plus haut, liv. I, ch. II, § 17. — *A chacune des sciences qui connaissent*. Le texte n'est pas aussi développé ; le sens que je donne se justifie par ce qui suit.

§ 8. *La science la plus haute*. Voir plus haut, liv. I, ch. II,

autres sciences, comme des servantes dociles, ne peuvent disputer le pas en quoi que ce soit, la science qui s'occupe de la fin des choses et du Bien, est celle qui doit s'appeler Philosophie, parce que c'est en vue du Bien que se fait tout le reste. [9] Mais, en tant que science définie par nous comme la science des causes premières et de ce qui peut être su le plus complètement, ce serait la science de l'essence des choses, qui devrait recevoir le nom de Philosophie première. C'est qu'une même chose en effet pouvant être sue d'une foule de manières, celui qui sait ce que la chose est positivement nous semble la connaître mieux que celui qui sait ce qu'elle n'est pas. Même parmi ceux qui la savent positivement, l'un peut encore la savoir mieux que l'autre; et celui qui la sait le mieux de tous, c'est celui qui sait ce qu'elle est en elle-même, plutôt que celui dont le savoir se bornerait à en connaître la quantité, la qualité, l'action qu'elle produit ou l'action qu'elle souffre.

§§ 5 et suiv., une discussion très-étendue sur la supériorité de la philosophie, et sur le rôle subordonné des autres sciences. — *De la fin des choses et du Bien*. Voir plus haut, liv. I, ch. II, §§ 12 et 13, une théorie analogue.

§ 9. *De ce qui peut être su le plus complétement*. Voir liv. I, ch. II, § 10. — *Qui devrait recevoir le nom de Philosophie première*. J'ai ajouté toute cette phrase qui ressort du contexte, et qui me semble indispensable pour la clarté de la pensée. — *Ce que la chose est*. Ou simplement : « qu'elle est ». — *Ce qu'elle n'est pas*. Ou simplement : « qu'elle n'est pas ».

[10] Et de même pour toutes les autres choses ; et pour celles qu'on apprend par démonstration, nous ne croyons connaître la chose que quand nous connaissons ce qu'elle est essentiellement : par exemple, nous savons ce que c'est que carrer un quadrilatère, quand nous savons qu'il s'agit de trouver une moyenne proportionnelle. [11] Le raisonnement serait le même pour les autres cas analogues. Mais pour les phénomènes que produisent les êtres, pour les actions que les êtres exercent, en un mot pour toute espèce de changements, nous ne croyons savoir les choses que quand nous connaissons le principe d'où est venu le mouvement qui les cause, lequel principe est différent du but final, et en est l'opposé. [12] On pourrait donc croire certainement que c'est une science différente qui a pour objet

§ 10. *Ce qu'on apprend par démonstration*. Voir plus haut, ch. Ier, § 5; voir aussi les *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. II, § 16, p. 12 de ma traduction, et ch. XXXII, § 4, p. 175. — *Carrer un quadrilatère*. Voir plus haut, liv. I, ch. II, § 22. Tous ces théorèmes de géométrie étaient des découvertes récentes au temps d'Aristote.

§ 11. *Le raisonnement serait le même*. Ce § tout entier semble interrompre le fil de la pensée. Ce que Aristote recherche ici, comme il l'a indiqué au § précédent, c'est de savoir si les axiomes qui sont le fondement de toutes les démonstrations, appartiennent à la Philosophie première, aussi bien que l'étude des principes de la réalité. Il reprend cette discussion au § 12. — *Est différent du but final*. C'est vrai ; mais on ne voit pas pourquoi cette remarque est placée ici. — *L'opposé*. Ce qui ne veut pas dire tout-à-fait le Contraire.

§ 12. *Chacune de ces causes*. Chacune des quatre causes énumérées si souvent par Aristote ; voir plus haut, liv. I, ch. III, §§ 2

d'étudier chacune de ces causes. Mais cependant, pour les principes qui servent aux démonstrations, on peut hésiter sur le point de savoir si ces principes relèvent d'une seule science, ou de plusieurs. Quand je dis les principes de la démonstration, je veux désigner ces axiomes unanimement acceptés, et que tout le monde emploie quand on veut démontrer quelque chose: par exemple, les axiomes suivants : « Il faut « nécessairement pour toute chose l'affirmer ou « la nier. » — Il ne se peut jamais qu'en un « même temps une même chose soit et ne soit « point »; et tant d'autres propositions non moins évidentes que ces deux-là.

[13] La science spéciale qui s'occupe de ces vérités, est-elle la même que la science de l'Être? Ou bien est-ce une science distincte? Et s'il y a là non point une seule science, mais deux sciences distinctes, laquelle des deux doit prendre le nom de la science que nous cherchons?

et suiv. — *Ces axiomes.* Le texte n'emploie pas précisément cette expression, qui, dans notre langue, est consacrée; il l'emploie plus bas, § 15. — *Les axiomes suivants.* C'est le principe de contradiction sous les deux formes qu'il peut recevoir : l'une, relative à la réalité; et l'autre, au raisonnement. Voir les *Derniers Analytiques,* liv. I, ch. II, § 17, p. 13 de ma traduction.

§ 13. *Est-elle la même que la science de l'Être.* Voir plus haut, ch. Ier, § 5. — *La science que nous cherchons.* C'est-à-dire la Philosophie première, la Métaphysique. — *Et pourquoi la Géométrie.* Cette intrusion de la géométrie choque M. Schwegler; et, au lieu de la géométrie, il préférerait que Aristote citât la Philo-

Il est assez peu probable que ce soit une seule et unique science, qui s'occupe des axiomes. Et pourquoi la Géométrie, par exemple, aurait-elle plus de droit que toute autre science de traiter exclusivement des vérités de cet ordre? Si ces principes appartiennent également à chaque science, et si toutes les sciences cependant ne peuvent s'en occuper, ce n'est pas davantage un privilège que la science de l'Être puisse revendiquer, à plus juste titre que toutes les autres sciences. [14] Mais en même temps, de quelle façon la science des principes qui servent à démontrer pourrait-elle se constituer? Dans l'état actuel des choses, nous connaissons avec certitude la portée de chacun des axiomes, et toutes les sciences pratiques les emploient, aussi bien que la philosophie, comme des vérités universellement acceptées. Mais s'il y a une science démonstrative de ces principes, alors il faudra encore un genre qui sera le sujet de cette connaissance, avec ses

sophie première, comme il le fait plus loin en répondant à la même question, liv. XI, ch. 1er, § 2. — *Par exemple*. J'ai ajouté ces mots; et je crois qu'ils suffisent pour répondre aux scrupules de M. Schwegler, qui a lui-même introduit ces mots dans sa traduction. M. Bonitz réfute aussi M. Schwegler.

§ 14. *Toutes les sciences pratiques*. Le texte dit précisément : « Tous les arts ». Voir plus haut la définition de l'art, liv. I, ch. 1er, § 4. — *S'étende à tout sans exception*. Parce qu'alors la démonstration deviendrait impossible, et ne formerait qu'un cercle vicieux. Voir cette théorie fondametale dans les *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. 3, § 2, p. 15 de ma traduction.

attributs et ses modes, et avec les axiomes de ces attributs, attendu qu'il n'est pas possible que la démonstration s'étende à tout sans exception. [15] En effet, toute démonstration part nécessairement de certaines données ; elle s'applique à un certain objet ; et elle-même démontre certaines choses. Par conséquent, on peut dire que tout ce qui est démontré appartient à un seul et même genre, en ce sens que toutes les sciences démonstratives se servent également d'axiomes.

[16] Que si la science de l'Être est différente de la science des axiomes démonstratifs, laquelle des deux est, par sa nature, la science souveraine ? Laquelle est antérieure à l'autre ? Les axiomes sont certainement ce qu'il y a de plus général, et ce sont les principes de tout. Mais si ce n'était pas au philosophe qu'il appartînt de les étudier, qui donc s'occuperait de l'étude qui doit, entre les axiomes, découvrir ceux qui sont vrais et ceux qui sont faux ? [17] N'y a-t-il absolument qu'une science unique pour

§ 15. *Toute démonstration.* Les conditions de la démonstration sont énoncées de même, *Derniers Analytiques,* liv. I, ch. VII, § 2 ; ch. X, § 3 ; et ch. XXXII, § 4, p. 45, 57, 175, de ma traduction.— *Toutes les sciences démonstratives.* Ou bien : « Toutes les fois qu'on démontre ».

§ 16. *Laquelle des deux.* Elles se réunissent en une seule, qui est la Philosophie première ; voir plus haut, ch. Ier, § 5. — *Ceux qui sont vrais et ceux qui sont faux.* L'expression du texte n'est pas tout à fait aussi nette ; mais le sens n'est pas douteux.

§ 17. *N'y a-t-il absolument.* Voir plus haut, ch. Ier, § 5, où cette question est indiquée. Il y

l'étude de toutes les substances? Ou bien y en a-t-il plusieurs? S'il y en a plus d'une, quelles sont les substances dont s'occupera particulièrement la science que nous cherchons? Il n'est pas rationnel de supposer qu'une seule science puisse s'occuper de toutes les substances sans exception; car, dans cette hypothèse, il n'y aurait non plus qu'une seule science pour démontrer toutes les qualités essentielles des êtres, puisque toute science démonstrative étudie, dans son sujet spécial, toutes les qualités et les attributs essentiels qu'il peut avoir, en s'appuyant sur les principes communément reçus.

[18] C'est donc à une seule et même science d'étudier, à l'aide des mêmes axiomes, tous les attributs essentiels d'un seul et même genre de choses; car, si c'est à une seule science de connaître l'existence du sujet qui l'occupe, c'est à une seule science aussi, soit la même, soit une autre, de connaître les principes qui servent à démontrer ces attributs. Par conséquent, ou ce

tes répondu ici. Voir aussi le début du livre VI. — *Pour l'étude de toutes les substances.* Dont les principales sont les substances sensibles, les substances périssables ou impérissables, les substances éternelles, les substances mathématiques et rationnelles, etc. — *Il n'est pas rationnel.* Cependant Aristote attribue à la Philosophie première l'étude des substances, et surtout celle de la substance prise dans toute sa généralité, l'étude de l'Être en tant qu'Être. — *Sur les principes communément reçus.* C'est-à-dire, les axiomes, qui sont le fondement de la démonstration.

seront ces sciences qui étudieront directement les attributs essentiels du sujet, ou du moins ce sera l'une des deux. [19] Mais, encore une fois, l'étude doit-elle porter exclusivement sur les substances seules, ou doit-elle s'étendre jusqu'à leurs attributs? Je m'explique : le solide étant une substance d'une certaine espèce, il a ses lignes et ses surfaces; est-ce à la même science de connaître toutes ces entités et les attributs qui sont, dans chaque genre, les objets des démonstrations mathématiques? Ou bien, est-ce à une autre science? Si c'est à une seule et même science, il en résulte que la connaissance même de la substance serait une sorte de démonstra-

§ 19. *Encore une fois.* Il semble bien que cette question en effet se rapproche beaucoup de la précédente, et la nuance est très-faible. On vient de rechercher si c'est une seule et même science qui doit connaître de toutes les substances et de leurs attributs essentiels, démontrés à l'aide des axiomes; ici l'on recherche si la science doit se borner aux substances seules ou, si elle a le droit de s'étendre jusqu'aux attributs. Cette question a été posée plus haut, ch. 1er, §§ 8 et 9. — *Je m'explique.* Mot à mot. « Je dis ». C'est la formule habituelle d'Aristote, quand il cite un exemple comme il le fait dans ce passage. — *Le solide.* Compris dans le sens où les Mathématiques le considèrent. — *Ces entités.* Le texte n'a qu'un pronom. Voir un passage tout à fait analogue dans le *Traité de l'Ame,* liv. I, ch. 1er, § 8, p. 101 et 105 de ma traduction, et aussi dans la *Physique,* liv. II, ch. II, § 9, p. 14. Voir également dans la *Métaphysique,* plus loin, liv. IV, ch. II, § 16; et liv, XI, ch. 1er, § 6, et ch. III, § 6. — *Il en résulte.* La conséquence ne paraît pas très rigoureuse. — *Serait une sorte de démonstration.* L'existence de la chose qu'on étudie est donnée, non par démonstration, mais par définition; et c'est au contraire sur la définition que la démonstration se fonde; voir les *Derniers Analytiques,* liv. II, ch. III, et ch. IV, § 3, p. 197 et § 1207,

tion ; mais évidemment il n'y a pas de démonstration pour la simple définition de la chose. Et si c'est à une autre science qu'appartient l'étude des attributs, quelle sera donc cette science qui devra étudier les attributs essentiels de la substance ? C'est là ce qu'il est excessivement difficile de décider.

[20] D'autre part, doit-on affirmer qu'il n'existe au monde que des substances sensibles? Ou, à côté de celles que nous révèlent nos sens, n'y en a-t-il pas d'autres? Toutes les substances sont-elles d'un seul genre ? Ou bien, sont-elles de plusieurs genres, ainsi que le croient les partisans des Idées et de ces entités intermédiaires qui, selon eux, forment l'objet des sciences mathématiques ? [21] Déjà nous avons exposé, dans nos premières discussions sur les Idées, en quel sens nous entendons qu'elles

de ma traduction. C'est une des théories les plus habituelles et les plus incontestables d'Aristote. — *Difficile de décider*. Aristote semble ici exprimer une hésitation, qu'il n'a pas cependant ; et de toute cette discussion il paraît bien résulter qu'il attribue à une seule et même science l'étude du sujet dans chaque genre, et l'étude de tous ses attributs et de toutes ses qualités. L'exemple du Solide est péremptoire ; et c'est la Géométrie qui l'étudie d'abord en lui-même substantiellement, et ensuite dans ses lignes et ses surfaces, c'est-à-dire, dans ses éléments.

§ 20. *Des substances sensibles*. Ce § tout entier n'est que la reproduction de la question posée plus haut, ch. Ier, § 7. — *De ces entités intermédiaires*. Voir plus haut, liv. I, ch. VI, § 8 ; et *ibid.*, ch. VII, § 47.

§ 21. *Dans nos premières discussions*. Plus haut, liv. I, ch. VII, § 47 et suiv.

sont des causes et des substances en soi.
[22] Mais au milieu de tant de difficultés insoutenables que présente ce système, celle qui n'est pas moins grave qu'aucune autre, c'est d'avancer qu'il y a des êtres en dehors de ceux que nous voyons dans le monde, et que ces êtres sont identiques à ceux que nos sens nous attestent, avec cette seule différence que les uns sont éternels et que les autres sont périssables. Au fond, les partisans des Idées disent simplement qu'il existe un homme en soi, un cheval en soi, une santé en soi; ils ne vont pas au-delà de ces vains mots. C'est à peu près commettre la faute de ceux qui, tout en croyant à l'existence des Dieux, leur donnent une figure humaine; et de même que ces Dieux prétendus ne sont absolument que des hommes à qui l'on accorde l'éternité, de même les Idées qu'imaginent les Platoniciens, ne sont que des objets sensibles qu'ils font également éternels. [23] Puis, on se crée encore de nouveaux embarras en supposant des

§ 22. *Tant de difficultés insoutenables.* Voir une phrase presque toute pareille, liv. I, ch. VII, § 42. — *Dans le monde.* Le texte dit précisément : « le ciel »; mais Alexandre d'Aphrodise nous avertit que, par le Ciel, il faut entendre ici le monde, l'univers. C'est une remarque qu'on pourrait appliquer à une foule de passages analogues. — *Un homme en soi.* Voir la même critique, plus loin, liv. VII, ch. XVI, § 7, et aussi liv. XIII, ch. IX, § 13. — *De ces vains mots.* Voir plus haut, liv. I, ch. VII, § 39.

§ 23. *Des entités intermédiaires.* Voir encore liv. I, ch. VII, § 47.

entités intermédiaires entre les Idées et les objets sensibles. Alors évidemment, il devra y avoir aussi des lignes intermédiaires entre les lignes en soi et les lignes réelles; et de même pour tout le reste des genres. Comme, d'ailleurs, l'astronomie fait aussi partie des mathématiques, nous aurons un ciel en dehors du ciel que nos sens observent; il y aura un autre soleil, une autre lune, et des doublures pareilles pour tous les corps que l'univers renferme. Comment croire à tout cela? La raison ne peut pas supposer que ce ciel nouveau soit immobile, et il n'est pas moins absolument impossible qu'il se meuve. [24] Mêmes difficultés pour les objets dont s'occupe l'Optique, et pour ceux de l'Harmonie musicale, telle que les mathématiques l'étudient. Il est également impossible, et par les mêmes motifs, que les objets de l'une et de l'autre existent indépendamment des objets sensibles. [25] S'il existe, en effet, des êtres intermédiaires entre les choses sensibles et les sen-

— *Un ciel en dehors du ciel.* Ou « un monde en dehors du monde ». J'ai conservé ici le mot de Ciel à cause de ce qui suit. — *Soit immobile.* Puisqu'on voit les astres se mouvoir dans le ciel. — *Impossible qu'il se meuve.* Parce que les idées sont immobiles.

§ 24. *L'Optique... l'Harmonie musicale.* Dès le temps d'Aristote, ces deux sciences avaient déjà fait de grands progrès, après avoir constitué leur domaine spécial. Voir liv. XIII, ch. II et III, des considérations analogues.

§ 25. *Des animaux intermé-*

sations qu'ils nous donnent, il est clair qu'il y aurait aussi des animaux intermédiaires entre les animaux en soi et les animaux que nous voyons, et qui sont destinés à périr.

[26] Dès lors, on sera fort embarrassé de dire à quels êtres précisément ces sciences devront appliquer leurs études. Si, en effet, la Géodésie ne diffère de la Géométrie qu'en ce seul point que l'une étudie des choses que perçoivent nos sens, et que l'autre étudie des choses que nos sens ne perçoivent pas, la conséquence serait que, pour la médecine, par exemple, il y aurait aussi une science idéale, et que, pour elle comme pour toutes les autres sciences, il faudrait distinguer la médecine en soi et la médecine telle que nous la pratiquons. Mais cette distinction est-elle sérieusement possible? Ainsi, il y aurait réellement des choses saines outre celles que nos sens nous font voir, et une santé en dehors de celle que nous connaissons. [27] Mais il n'est pas même exact de dire que la Géodésie

diaires. Ce qui est absurde, bien qu'Aristote ne le dise pas expressément.

§ 26. *La Géodésie... la Géométrie.* Il semble que ceci doit faire allusion à quelque théorie de Platon; mais je ne saurais dire où il a comparé les deux sciences qu'Aristote cite dans ce passage. La Géométrie, en tant que science mathématique, serait une sorte d'intermédiaire entre les Idées et les choses sensibles. — *Par exemple.* J'ai ajouté ces mots. — *Est-elle sérieusement possible.* Cette objection tirée de la pratique est très-forte contre la théorie des Idées.

§ 27. *La science des grandeurs sensibles.* C'est vrai; mais il

n'est que la science des grandeurs sensibles; car, alors, la Géodésie périrait avec ces grandeurs, quand elles périraient. L'astronomie, même, qui observe le ciel que nous voyons, ne s'applique pas plus à des grandeurs sensibles que la Géodésie. Les lignes telles que nos sens les perçoivent ne sont pas telles que le géomètre les considère; dans la réalité sensible, il n'y a pas une seule ligne absolument droite, pas une courbe absolument courbe; le cercle ne touche pas la tangente en un seul point. C'est ce que faisait remarquer Protagore, dans ses critiques contre les géomètres : « Les mouve-« ments et les révolutions des cieux, disait-il, « ne sont pas du tout les mêmes que les révo-« lutions dont l'astronomie fait son étude, pas « plus que les dessins qu'on fait des astres ne « sont les astres eux-mêmes. »

28 Il y a quelques défenseurs des êtres intermédiaires qui, tout en maintenant que ces êtres

semble que ceci peut être invoqué pour argument en faveur de la théorie des Idées. La Géodésie, l'Astronomie, sont dès lors des sciences idéales. — *Ne sont pas telles que le géomètre les considère*. Même remarque. — *Absolument droite*. Observation très vraie, qui depuis Aristote a été reproduite bien des fois. Voir plus loin, liv. XI, ch. 1er, § 6. — *Protagore*. Voir la *Philosophie des Grecs* de M. Ed. Zeller, t. I, p. 862. Cette remarque de Protagore est parfaitement juste; mais il en tirait probablement des conséquences favorables à son scepticisme, qui faisait de l'homme la mesure unique et infaillible des choses.

§ 28. *Quelques défenseurs*. Alexandre d'Aphrodise croit que

occupent le milieu entre les Idées et les êtres sensibles, les placent néanmoins dans ces derniers. Il serait trop long de parcourir toutes les impossibilités de cette doctrine ; et il nous suffira d'indiquer les objections suivantes. [29] La raison ne peut pas admettre que cette théorie ne s'applique qu'aux êtres intermédiaires exclusivement; et il est clair que les Idées devraient résider tout aussi bien qu'eux dans les objets sensibles; car, de part et d'autre, le raisonnement serait absolument le même. [30] Une autre conséquence non moins nécessaire, c'est qu'alors deux corps pourraient être à la fois dans un seul et même lieu, et qu'ils n'y seraient pas immobiles, puisque les Intermédiaires sont, à ce qu'on prétend, dans les objets sensibles, lesquels sont eux-mêmes en mouvement. En un mot, à quoi bon admettre l'existence des êtres intermédiaires et les placer dans les objets sensibles? Cette théorie prête à toutes les objections que nous venons d'exposer contre les

Aristote veut désigner ici les Pythagoriciens; M. Bonitz pense que l'expression employée dans le texte s'applique plutôt aux Platoniciens. C'est en effet à Platon qu'est formellement attribuée la théorie des intermédiaires, plus haut, liv. I, ch. vi, § 8.

§ 29. *Qu'aux êtres intermédiaires.* C'est-à-dire, surtout les êtres mathématiques.

§ 30. *Deux corps pourraient être à la fois dans un seul et même lieu.* Ce qui est une impossibilité manifeste; c'est ce que nous entendons aujourd'hui par l'impénétrabilité des corps. — *Prête à toutes les objections.* Voilà pour-

Idées. Ainsi, il y aura de même un ciel indépendamment du ciel que voient nos yeux ; et si ce second ciel n'est pas séparé de l'autre, il sera tout au moins dans le même lieu ; ce qui est une impossibilité encore bien plus forte.

quoi Aristote se dispense de combattre plus longuement cette théorie aussi insoutenable que celle des Idées. — *Il sera tout au moins dans le même lieu*. Répétition de ce qui vient d'être dit quelques lignes plus haut, dans le même §.

CHAPITRE III

Discussion nouvelle sur les genres; sont-ils les principes des choses? Ou les principes des choses ne sont-ils pas plutôt les éléments matériels dont les choses se composent? Arguments en sens contraire; les genres étant nécessaires à la définition, ils semblent devoir être pris pour principes; réponse à cette objection; l'Un et l'Être ne peuvent être des principes; les espèces ne peuvent pas davantage être des principes; en résumé, ce sont les genres les plus élevés qui peuvent paraître des principes plus que tout le reste.

[1] On le voit donc : si, sur toutes ces questions, il est très-difficile de savoir comment on doit les poser pour arriver à la vérité, il n'est pas plus aisé, pour les principes, de décider si l'on doit considérer les genres comme les éléments et les principes des choses, ou s'il ne faut pas plutôt s'en tenir aux éléments dont chaque chose est composée, et qui sont primitivement

§ 1. *On le voit donc.* Le début de ce chapitre est comme le résumé de celui qui précède. — *Pour les principes.* La question a été indiquée plus haut, liv. III, ch. 1er, § 14. — *Les genres.* Sous une autre forme, c'est encore la question des Idées platoniciennes. — *Aux éléments dont chaque chose est composée.* La suite prouve qu'il s'agit uniquement ici des éléments matériels, tandis que les genres sont des universaux. — *Ou lettres.* J'ai ajouté ceci, parce que le mot grec a le double sens d'Élément et aussi de Lettre, dans l'alphabet. — *L'appellation commune.* Ou générique, parce que le genre est commun aux espèces et aux individus qu'il comprend. — *Éléments, les parties.* Les parties qu'Aristote

en elle. Par exemple, les éléments et les principes d'un mot quelconque sont les éléments ou lettres dont tous les mots sont composés, et non pas l'appellation commune de Mot. Et de même pour les figures géométriques : on appelle éléments, les parties dont les démonstrations entrent essentiellement dans la démonstration de toutes les autres figures, ou du moins du plus grand nombre des figures. [2] On peut faire la même remarque pour les corps. Les philosophes qui y reconnaissent plusieurs éléments, aussi bien que ceux qui n'en reconnaissent qu'un seul, regardent comme principes les éléments dont les corps sont composés, ou dont ils ont été composés. C'est ainsi qu'Empédocle regarde comme principes le feu et l'eau, et, avec ces deux-là, les autres éléments qui entrent dans la composition des corps. Mais il ne donne pas ces éléments et ces principes pour les genres des êtres. [3] De plus, quand on veut scruter la nature

veut désigner ici sont sans doute les lignes, les surfaces, les angles, etc. — *Dont les démonstrations.* Ce seraient peut-être plutôt : « Définitions ». Mais le texte répète deux fois le mot de Démonstration, comme je l'ai fait aussi.

§ 2. *Pour les corps.* Pour les solides, quels qu'ils soient. — *Sont composés... ont été composés.* La nuance n'est pas plus marquée dans le texte; peut-être faut-il entendre : Sont actuellement composés, ou dont ils étaient composés avant le changement qu'ils ont subi. — *Empédocle.* Voir plus haut, liv. I, ch. IV, § 8; et surtout ch. 7, § 11, ce qu'Aristote dit d'Empédocle.

§ 3. *Par exemple celle d'un lit.* C'est un exemple que Platon

d'un objet, quel qu'il soit, par exemple celle d'un lit, on ne la connaît réellement que si l'on sait de quelles parties un lit est formé, et quel arrangement ces parties présentent entre elles.

[4] La conclusion des arguments qui précèdent, ce serait que les genres ne sont pas les principes des choses. Mais en remarquant que nous arrivons à connaître les choses par les définitions qu'on en donne, et que les genres sont les principes des définitions, on peut trouver qu'il y a nécessité que les genres soient aussi les principes des choses définies. [5] Comme, d'autre part, on doit acquérir la connaissance des êtres par la connaissance des espèces qui servent à les nommer, à ce point de vue encore les genres sont les principes des choses, puisqu'ils sont évidemment les principes des espèces. [6] Enfin, quelques-uns de ceux qui voient dans l'Un ou dans l'Être, dans le Grand ou le Petit, les éléments des choses, les considèrent certainement aussi comme des genres. [7] Mais, même en adop-

affectionne et qu'il a plusieurs fois employé.

§ 4. *Les genres ne sont pas les principes des choses.* C'est le résultat des discussions précédentes. Aristote va donner les arguments en sens contraire et essayer de démontrer que les genres sont les principes des choses.

§ 5. *Les principes des espèces.* Parce qu'ils sont supérieurs aux espèces, dont ils comprennent la totalité.

§ 6. *Dans l'Un ou dans l'Être.*— Voir plus haut, liv. I, ch. VI, §§ 15 et 23.

§ 7. *Même en adoptant à la fois les deux sens.* C'est-à-dire en con-

tant à la fois les deux sens, on ne peut pas dire que les genres soient les principes des choses; car il n'y a jamais qu'une seule définition pour l'essence d'une chose; et la définition par les genres serait tout autre que la définition par les éléments constitutifs.

[8] Ajoutez que, si ce sont les genres qui doivent surtout être pris pour principes, il reste à se demander si l'on doit réserver ce rôle de principes aux genres les plus élevés, ou s'il faut le laisser aux genres inférieurs, qui sont définitivement attribués aux individus; car c'est là une question douteuse. [9] Si l'on admet que les universaux sont plus éminemment principes, il est évident alors que ce sont les genres les plus hauts qu'il faudra considérer comme principes,

sidérant les principes comme genres, et comme éléments matériels des choses. — *Serait tout autre*. En reprenant l'exemple du lit cité plus haut, il est clair que la définition du lit serait fort différente selon qu'on le définirait par l'usage auquel on le destine, ou par les matériaux dont il est formé. Il faudrait cependant que la définition fût la même des deux côtés, puisqu'il ne peut pas y avoir plusieurs définitions d'une seule et même chose.

§ 8. *Si ce sont les genres*. Aristote ne semble pas admettre que les genres soient les principes des choses; mais il a donné les raisons pour et contre, laissant la question à peu près indécise. — *Aux genres les plus élevés*. Les commentateurs citent, par exemple, le genre Animal, et le genre Homme, qui lui est subordonné, et qui peut être regardé comme s'appliquant immédiatement aux individus, qui composent l'espèce humaine, c'est-à-dire, le genre Homme.

§ 9. *Les universaux*. J'ai déjà dit que cette expression répond tout à fait à celle d'Aristote, quoique dans notre langue elle semble n'appartenir en propre qu'à la Scholastique. — *Pre-*

puisque ces genres s'appliquent à tout sans exception. Il y aura donc autant de principes des choses qu'il y aura de genres premiers; par conséquent, ce seront l'Être et l'Un qui seront les principes et les essences des choses; car il n'est pas de termes qui mieux que ces deux-là puissent s'appliquer à tout ce qui est.

10 Mais il n'est pas possible que les Êtres n'aient qu'un seul et unique genre, pas plus l'Être que l'Un, puisqu'il faut absolument que les différences de chaque genre existent, et que de plus chacune d'elles soit isolément une. Or, il est également impossible, ou que les espèces du genre soient attribuées à leurs différences propres, ou que le genre soit attribué aux différences sans les espèces qui le forment. Il s'ensuit que, si c'est l'Un, ou bien l'Être, qui est le genre de tout, il

miers. J'ai ajouté ce mot. — *Puissent s'appliquer à tout ce qui est.* Il est évident que tout ce qui est Est, et que de plus il est Un; dans la nature entière, il n'y a que des individus, qui ont chacun leur unité.

§ 10. *Qu'un seul et unique genre.* D'autres manuscrits donnent un texte plus simple, qui revient d'ailleurs au même : « Il n'est pas possible que les êtres aient pour genres ni l'Être, ni l'Un ». Voir plus loin, liv. XI, ch. 1er, § 9, où l'Être et l'Un sont considérés aussi comme ne pouvant pas être des genres. — *Que les différences de chaque genre existent.* Ce qui correspond à l'Être. — *Et que de plus chacune d'elles soit isolément Une.* Ce qui correspond à l'Un. Je n'ai pas pu rendre ma traduction plus claire; ou bien, il m'aurait fallu une longue paraphrase. — *Il est également impossible.* Voir plus loin, liv. VII, ch. XII, § 3. — *Les espèces du genre soient attribuées à leurs différences propres.* Ce sont au contraire les différences qui sont attribuées aux espèces, et qui les constituent. — *Qui le forment.*

n'y aura plus une seule différence, qui soit ni de l'Être ni de l'Un. [11] Si l'Être et l'Un ne sont pas des genres, ils ne seront pas non plus des principes, si l'on admet que ce sont les genres qui sont les principes. De plus, les espèces intermédiaires, prises avec leurs différences, seront de véritables genres jusqu'aux individus; mais ici on peut trouver que, parmi les espèces, les unes sont des genres, et que les autres n'en sont pas. [12] Du reste, on pourrait admettre encore que les différences sont des principes plus réellement que les genres ne le sont. Toutefois, si les différences sont des principes véritables,

J'ai ajouté ces mots.— *Qui soit ni de l'Être ni de l'Un.* J'ai dû employer cette locution assez étrange, afin de pouvoir reproduire mieux les mots d'Être et d'Un, et de conserver les formules du texte. Il vient d'être établi que toute différence qui sert à définir est essentiellement Une; elle cesserait d'être possible si l'Être et l'Un étaient les genres des choses; car ils ne pourraient jamais être d'aucune manière attribués à la différence.

§ 11. *Ils ne seront pas non plus des principes.* Voir plus haut, § 1. — *Les espèces intermédiaires* Le texte dit simplement : « Les intermédiaires ». Il s'agit évidemment des espèces qui sont subordonnées aux genres les plus élevés, et qui descendent de degré en degré jusqu'aux individus, qui ne peuvent plus être divisés en espèces, comme leur nom même l'indique. — *Mais ici on peut trouver.* J'ai gardé l'indétermination du texte; il est possible que par ce mot Ici, Aristote comprenne les philosophes qui, de son temps, s'étaient partagés sur cette question, les uns considérant les espèces intermédiaires comme des principes, les autres repoussant cette théorie. C'est ce que semble croire M. Schwegler. Il est certain que l'expression d'Aristote peut prêter à cette interprétation, parce qu'elle n'est pas assez précise.

§ 12. *Le nombre des principes devient infini.* Parce que les différences elles-mêmes sont en

dès lors le nombre des principes devient infini, surtout si, du genre le plus élevé, l'on fait un principe. [13] Il est possible d'ailleurs que l'Un paraisse avoir la forme d'un principe plutôt que l'Être. L'Un est essentiellement indivisible; or, tout indivisible est indivisible, soit en quantité, soit en espèce. Mais c'est l'indivisible en espèce qui est antérieur à l'autre; or, comme les genres se divisent en espèces, il s'ensuivrait que le dernier attribut possible serait plus Un que le genre; car ce n'est pas l'homme qui est le genre des individus-hommes.

[14] Il faut aussi remarquer que, dans les choses où il y a antériorité et postériorité, il n'est pas possible que l'universel appliqué à ces choses soit une réalité en dehors d'elles. Si, par exemple, le nombre Deux, la Dyade, est le premier des nom-

nombre infini, ou du moins sont presque illimitées.

§ 13. *Avoir la forme d'un principe*. C'est la traduction mot à mot de l'expression grecque; on pourrait traduire aussi : « La nature d'un principe. » — *Plutôt que l'Être*. J'ai ajouté ces mots. — *Le dernier attribut possible*. Celui qui s'applique immédiatement aux individus, c'est-à-dire l'espèce. — *Qui est le genre*. C'est l'espèce par rapport aux individus, dans lesquels elle se divise. — Malgré tous mes efforts, je ne me flatte pas d'avoir éclairci beaucoup ce passage; et la plupart des commentateurs en ont été réduits au même aveu. Il y a trop de sous-entendus dans la pensée d'Aristote, pour qu'on puisse la comprendre tout entière, et pleinement.

§ 14. *Antériorité et postériorité*. Il semble bien qu'il s'agit ici des nombres, soit réels, soit idéaux. L'exemple qui suit confirme cette interprétation, sans d'ailleurs y apporter beaucoup de clarté, quoique ce soit nécessai-

bres, elle ne pourra pas être un nombre en dehors des espèces que les nombres présentent. Il n'y aura pas davantage de figure géométrique en dehors des diverses espèces de figures. Et s'il n'y a pas de genres dans les cas de figures et de nombres, à plus forte raison dans les autres n'y aura-t-il pas des genres indépendants des espèces; car c'est surtout dans ces cas qu'il semble y avoir des genres, puisque, pour les individus, il n'y a plus ni d'antériorité ni de postériorité. [15] Puis encore, là où l'on peut distinguer le meilleur et le pire, c'est toujours le meilleur qui est le premier; et, par conséquent, ni l'un ni l'autre ne peut être genre.

[16] Il semble donc résulter de cette discussion que les espèces directement attribuées aux in-

rement le but d'un exemple. — *Est le premier des nombres.* Dans le système platonicien, l'unité n'est pas un nombre, attendu qu'elle est tout à la fois pair et impair; voir plus haut, liv. I, ch. VI, § 11. — *En dehors des espèces que les nombres présentent.* C'est-à-dire que l'appellation universelle de Nombre s'appliquera à la Dyade tout comme à la série entière des nombres, sans qu'elle soit le Nombre pris dans sa généralité et en dehors des autres. — *De figure géométrique.* J'ai ajouté l'adjectif. Il ne s'agit pas de figure en général, mais des figures que la Géométrie explique dans ses démonstrations. Si, par exemple, le triangle est antérieur au quadrilatère, le triangle est une figure; mais il n'est pas la figure en soi.

§ 15. *Le meilleur et le pire.* Le bien et le mal, dont l'un ne peut pas être le genre de l'autre, puisque ces deux termes s'excluent mutuellement.

§ 16. *Les espèces.* C'est-à-dire, les dernières espèces qui ne comprennent plus que des individus. — *Directement.* J'ai ajouté ce mot. — *Les termes les plus gé-*

dividus sont des principes, plutôt que ne le sont les genres. Mais, d'un autre côté, il n'en est pas plus facile pour cela de dire comment on doit les considérer comme principes; car le principe, ainsi que la cause, doit être en dehors des choses dont il est le principe, et il doit pouvoir exister séparément d'elles. Or, qu'il y ait quelque chose de pareil en dehors de l'individuel, quel motif aurait-on de le supposer, si ce n'est que ce quelque chose soit simplement un attribut universel applicable à tous les êtres? Et, si c'est là un motif suffisant, les termes les plus généraux sont aussi plus particulièrement des principes; et par conséquent, ce serait les premiers genres qu'il faudrait prendre pour principes.

néraux. C'est-à-dire, les genres les plus élevés. Aristote revient donc ici à sa première thèse, et ce sont les universaux qu'il considère comme les principes des choses. Mais avec cette restriction : « Si c'est là un motif suffisant », il exclut les genres les plus larges aussi bien que les espèces les plus étroites.

CHAPITRE IV

Nouvelles objections en sens opposés pour et contre l'existence des genres indépendante et séparée des choses; conditions nécessaires de la science; il faut de l'universel et de l'éternel; de la diversité et de l'uniformité des principes, selon que les choses sont périssables ou impérissables; citation d'Hésiode; idées grossières qu'on se fait vulgairement des Dieux considérés comme auteurs et principes des êtres; citations diverses d'Empédocle; ses contradictions; de la nature des principes; de l'Un et de l'Être pris pour la substance des choses; Platon et les Pythagoriciens; impossibilités de cette théorie; des rapports de l'Unité et de l'Être avec les nombres; réfutation de Zénon sur l'indivisibilité de l'Un; son système conduit à l'absolu nihilisme; il ne peut expliquer ni la multiplicité des êtres, ni les grandeurs.

1 Une question qui fait suite aux précédentes, et qui est à la fois la plus difficile et la plus nécessaire à éclaircir, c'est celle dont nous allons actuellement nous occuper. S'il n'existe rien en dehors des individus, et si les individus sont en nombre infini, comment est-il possible d'arriver à posséder la science de ces êtres infinis? Il est

§ 1. *S'il n'existe rien en dehors des individus.* C'est un principe qu'Aristote a toujours opposé à la théorie des Idées; mais aux Idées il a substitué l'universel, sur la nature et l'existence duquel il ne s'est jamais expliqué complètement. — *Quelque chose d'universel.* C'est-à-dire, un terme unique applicable à une pluralité. — *En dehors des individus.* — Ou bien : « outre les indi-

certain que nous ne connaissons jamais quoi que ce soit qu'à cette condition qu'il y ait quelque chose qui subsiste d'Un et d'identique, et aussi quelque chose d'universel. Si c'est bien là une nécessité incontestable, et s'il faut qu'il existe quelque chose en dehors des individus, ce serait une conséquence nécessaire également que les genres, soit les derniers, soit les premiers, existassent indépendamment des êtres individuels. Or, nous venons de prouver que cette hypothèse est absolument insoutenable. [2]Mais, si jamais on peut dire qu'il existe quelque chose en dehors de la totalité qui se forme quand un attribut quelconque est joint à la matière, on demande si, du moment qu'il y a une forme, il doit y avoir quelque chose en dehors de tous les individus, ou bien en dehors de quelques-uns, sans être en dehors de certains autres, ou même si ce quelque chose ne doit être en dehors d'aucun? [3]Si l'on admet qu'il n'y a rien indépendamment des in-

vidus ». — *Soit les derniers.* C'est-à-dire, les espèces. — *Soit les premiers.* C'est-à-dire, les genres les plus élevés. — *Nous venons de prouver.* Dans le chapitre précédent.

§ 2. *De la totalité.* Voir plus haut l'explication de cette formule, ch. Ier, § 11. La totalité est le composé résultant de la forme réunie à la matière; c'est la forme qui vient donner à la matière une détermination que par elle-même elle n'a pas. Voir plus loin, liv. VII, ch. III, § 2 et ch. XV, § 1. — *Ne doit être en dehors d'aucun.* C'est la solution à laquelle s'arrête Aristote.

§ 3. *A la raison.* Ou « à l'intelligence, à l'entendement ». — *Qu'on ne se hasarde à soutenir.* C'est le système de Protagore, qui

dividus, dès lors il n'est rien qui s'adresse à la raison; tout est perceptible aux sens; et, par conséquent, il n'y a de science de rien, à moins toutefois qu'on ne se hasarde à soutenir que la science se réduit à la sensation. [4] Dès lors non plus, il n'y a rien qui puisse être éternel, rien qui puisse être immobile, puisque tout ce qui tombe sous nos sens est destiné à périr, et est en mouvement. Or, si rien n'est éternel, il ne se peut plus davantage que rien se produise, ou devienne; car il faut de toute nécessité que ce qui devient et se produit soit quelque chose, que ce dont il vient existe aussi, et que le dernier de tous ces termes ne soit plus produit, puisqu'il doit y avoir un arrêt, et que ce qui devient ne peut pas venir de ce qui n'est pas. [5] D'autre part, dès qu'il y a production et mouvement, il y a nécessairement aussi une limite et un but

fait de l'homme la mesure de tout; c'était en général le système des Sophistes, avec toutes les conséquences morales que Platon a réfutées dans le *Gorgias*. — *Que la science se réduit à la sensation*. Nulle part, Aristote ne s'est prononcé plus nettement contre le sensualisme.

§ 4. *Que rien se produise ou devienne*. Il en donne la raison un peu plus bas : en remontant de cause en cause, il faut s'arrêter enfin à une cause qui n'est plus un effet, comme le sont toutes les causes secondaires; et celle là doit être sans commencement, parce qu'autrement on se perdrait dans l'infini, et la science serait, par cela même, impossible. — *Ne peut pas venir de ce qui n'est pas*. C'est un des axiomes de la sagesse antique, qu'a recueilli le Péripatétisme.

§ 5. *Une limite et un but final*. Qui, dans la réalité, se confondent, bien que la raison puisse les distinguer. Le mouvement

final. En effet, pas un mouvement n'est infini; tout mouvement a un but final, et il n'est pas possible qu'une chose devienne quand elle est dans l'impossibilité d'être; mais nécessairement ce qui est devenu quelque chose a dû exister, dès le premier moment qu'il est devenu et s'est produit.

[6] En outre, si la matière existe, puisqu'elle est éternelle et increéée, à bien plus forte raison doit-on penser que la substance, qui est ce que la matière devient, existe aussi déjà. Si la substance n'existe pas, la matière n'existe pas non plus; et alors, il n'existerait absolument rien. Mais, si c'est là une impossibilité manifeste, il faut que la forme et l'espèce soient nécessairement quelque chose en dehors de la totalité individuelle. [7] D'un autre côté, si l'on admet l'existence indépendante de l'espèce, on peut encore se poser la question de savoir pour quels êtres on devra l'admettre, et pour quels êtres on ne l'admettra pas. On voit, de reste, qu'il ne se peut pas qu'elle

cesse dès le moment qu'il a atteint la fin en vue de laquelle il avait lieu.

§ 6. *Increéée*. En ce sens qu'elle n'a jamais eu à devenir, parce qu'elle a toujours été. J'ai dû prendre le mot d'Increéée, afin d'éviter une longue périphrase. — *Déjà*. J'ai ajouté ce mot. — *Individuelle*. Même remarque. Voir plus haut, § 2.

§ 7. *L'existence indépendante de l'espèce*. Si l'espèce est quelque chose en dehors des individus. — *Pour quels êtres on ne l'admettra pas*. Il est difficile de voir d'où viendrait cette distinction. Aristote cite plus bas l'exemple

s'applique à tous sans exception; et par exemple, nous n'admettrions point qu'il puisse y avoir une maison distincte et en dehors de toutes les maisons particulières. [8] Puis, on peut se demander encore si l'essence est une et identique pour tous les êtres d'un même genre : par exemple, pour tous les hommes. Mais la supposition est insensée; car tous les êtres dont l'essence est une ne forment pas pour cela une unité. Dira-t-on que ce sont une foule d'êtres différents les uns des autres? La supposition n'est pas plus raisonnable. [9] Est-ce que la matière devient en même temps la substance de chacun d'eux? Et comment le devient-elle? Comment l'être total est-il tout ensemble l'une et l'autre, la matière et la substance?

[10] En ce qui regarde les principes, voici une

de la maison, qui est une œuvre venue de la main de l'homme; et il semble alors qu'il réserve l'existence indépendante de l'espèce, pour les choses de la nature, qui sont éternelles. Pour l'exemple de la maison, voir plus loin, liv. VIII, ch. III, § 6; liv. XI, ch. II, § 10; et liv. XII, ch. III, § 4.

§ 8. *D'un même genre.* J'ai ajouté ces mots qui sont indispensables, et qui me semblent ressortir de tout le contexte. — *Ne forment pas... une unité.* La négation semble ici tout à fait préférable, bien que quelques manuscrits et plusieurs éditeurs la suppriment. — *La supposition n'est pas plus raisonnable.* Tout ce passage est excessivement concis; et des développements plus étendus auraient éclairci la pensée, si l'auteur les avait donnés.

§ 9. *Comment l'être total.* Voir plus haut, § 2. — *L'une et l'autre.* C'est-à-dire la matière et la forme, ou substance.

§ 10. *Si les principes ont une unité d'espèce.* Ce passage est fort obscur; et malgré les exem-

nouvelle question. Si les principes ont une unité d'espèce, aucun principe ne peut plus avoir d'unité numérique, pas même l'Un, non plus que l'Être. [11] Et puis, comment serait-il possible d'acquérir la science, s'il n'y a pas d'unité applicable à la pluralité? Si cependant les principes ont une unité numérique, chaque principe doit numériquement être un aussi; ils ne peuvent pas être, comme dans les choses sensibles, différents avec les différentes choses; et par exemple, telle syllabe particulière étant spécifiquement la même que telle autre, elle doit avoir spécifiquement les mêmes principes, les mêmes

ples qu'Aristote donne plus bas, on ne voit pas clairement sa pensée. Je ne trouve pas non plus que les commentateurs l'aient éclaircie; je n'ai pas, je crois, réussi davantage. Voici ce qui me semble le plus probable. Aristote veut dire que les principes doivent s'appliquer à chaque individu pris comme tel, et non pas s'y appliquer en tant que l'individu est de telle ou telle espèce. Il faut que les principes aussi soient individuels, et aient une unité numérique, comme les individus mêmes. C'est du reste une question bien subtile et peu nécessaire. — *Telle syllabe particulière.* Plus loin, liv. XIII, ch. x, § 8 et 2, Aristote, rappelant ce passage même du livre III, complète l'exemple en prenant la syllabe AB, et montre comment chaque lettre est un seul et même élément sous le rapport du nombre, et comment aussi elle est identique en espèce aux mêmes lettres employées dans les autres mots.

Les mêmes lettres. J'ai ajouté ces mots; les principes des syllabes, ce sont les lettres; et le rapprochement est d'autant plus facile en grec que c'est le même mot qui signifie Lettre et Élément ou principe. — *Soient autres numériquement.* Cela revient à dire que, dans une syllabe semblable, les lettres sont les mêmes, bien que numériquement il y ait ici une lettre, et là une autre; ce sont deux lettres identiques en espèce; mais numé-

lettres, bien que ces principes soient autres numériquement. [12] Si les principes n'ont pas une unité spécifique, et si les principes des choses ne forment qu'une unité numérique, alors il n'y aurait plus rien d'autre dans le monde que les éléments; car, selon nous, dire qu'une chose est numériquement une, ou dire qu'elle est individuelle, cela revient tout à fait au même. Et c'est ainsi que nous appelons individuel ce qui est un numériquement; et universel, ce qui est commun à tous les individus d'un même ordre. [13] Il en est ici comme il en serait si les éléments des mots formaient une unité numérique; et s'ils étaient en nombre fini et déterminé, il faudrait nécessairement que tous les caractères qu'on écrit fussent en même nombre que ces éléments, puisqu'il n'y en aurait pas deux, ou davantage, qui pussent être identiques entre eux.

riquement elles sont différentes, puisqu'elles ont chacune leur unité à part.

§ 12. *Si les principes n'ont pas une unité spécifique.* Le texte est beaucoup moins précis ; et il n'emploie qu'une expression pronominale et tout indéterminée. Mais le sens que je donne me paraît justifié par tout ce qui suit. — *Que les lettres des syllabes.* Le texte dit précisément : « les éléments » ; mais, comme je l'ai remarqué au § précédent, le même mot en grec signifie Lettre et Élément.

§ 13. *Fini et déterminé.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Les caractères qu'on écrit.* C'est la traduction littérale de l'expression grecque. Les éléments du langage sont en nombre infini et indéterminé, puisque les combinaisons des lettres sont infinies, bien que les lettres elles-mêmes soient en nombre limité et défini. — *Identiques entre eux.* Pas une des lettres de l'alphabet ne ressemble à une autre; et

14 Une difficulté qui n'est pas moins considérable qu'aucune autre, a été passée sous silence par les philosophes de nos jours et par leurs devanciers : c'est de savoir si les choses périssables et les impérissables ont les mêmes principes, ou des principes différents. Si les principes sont identiques de part et d'autre, comment peut-il se faire que, de ces choses, les unes soient impérissables et que les autres soient soumises à périr? Quelle est la cause de cette différence?

15 Hésiode et tous les Théologues n'ont songé qu'aux arguments qui pouvaient les convaincre eux-mêmes, et ils ne se sont guère souciés de nous. Faisant des Dieux de leurs principes, et faisant venir toutes choses des Dieux, ils ont prétendu que ceux des êtres qui n'avaient point goûté du nectar et de l'ambroisie étaient destinés à périr. Il est certain que ces noms et ces explications devaient être claires pour eux, puis-

leurs combinaisons peuvent varier indéfiniment.

§ 14. *Une difficulté.* Cette question a été indiquée plus haut, liv. III, ch. 1er, § 12. — *Par les philosophes de nos jours.* Aristote veut peut-être ici désigner Platon. Voir sur cette question plus loin, liv. XII, ch. x, § 9; et *Traité du Ciel,* liv. III, ch. vii, § 6, p. 62 de ma traduction.

§ 15. *Hésiode et tous les Théologues.* Voir plus haut, liv. I, ch. iv, § 1, sur Hésiode; et pour les Théologues, voir plus loin, liv. XII, ch. vi, § 5; et liv. XIV, ch. iv, § 2. Les Théologues sont les premiers philosophes, qui ont exposé en vers leurs idées religieuses et scientifiques. — *Ceux des êtres qui n'avaient point goûté du nectar.* On ne trouve rien de pareil dans les œuvres d'Hésiode, telles que nous les avons. — *De causes ainsi conçues.* Le texte est moins précis.

qu'ils les employaient; mais en ce qui regarde l'origine même de causes ainsi conçues, leur pensée nous dépasse et nous échappe. [16] Si c'est par un sentiment de plaisir que les Dieux goûtent au nectar et à l'ambroisie, ces aliments ne sont pas les causes qui leur donnent l'existence; et si ce sont au contraire ces aliments qui leur donnent la vie, comment les Dieux seraient-ils éternels, s'ils ont besoin de se nourrir ? [17] Mais ce n'est vraiment pas la peine de s'arrêter, avec tant d'attention, à des philosophes qui ont emprunté à la fable leurs idées bizarres. Quant à ceux qui ont appelé à leur aide la démonstration, nous devons les interroger et leur demander comment, à leur sens, il se fait que les êtres ayant les mêmes principes d'où ils sortent tous, les uns cependant soient d'une nature éternelle, tandis que les autres sont périssables. Mais, comme on ne nous dit pas d'où vient la différence, et comme il n'est pas très-raisonnable de croire que les principes soient identiques, il est évident que, ni les prin-

La nuance de blâme que présente ma traduction, se justifie par ce qui suit.

§ 17. *Leurs idées bizarres*. Le texte dit Sophismes; ce qui n'est pas moins sévère. — *La démonstration*. Et qui, par conséquent, ont donné à leur pensée une forme scientifique. — *De croire que les principes soient identiques*. Le texte n'est pas aussi développé; mais le sens, tel que je crois pouvoir le donner, ne peut faire le moindre doute.

cipes des êtres ni leurs causes ne sont les mêmes.

[18] Celui de tous les philosophes qui semblerait être le plus d'accord avec lui-même, Empédocle, est tombé lui aussi dans une erreur pareille. Il admet comme un principe qui cause la destruction des êtres, la Discorde; mais il semble que ce principe n'en est pas moins productif et fécond, autant que l'unité elle-même; car c'est de la Discorde que tout vient dans l'univers, excepté Dieu. Voici les vers d'Empédocle. C'est de là, dit-il, que sont venus :

Tous les êtres qui sont, qui furent, qui seront,
Les arbres, les humains, les femmes, au beau front,
Les bêtes, les oiseaux, les poissons dans les ondes,
Et les Dieux éternels, qui régissent les mondes.

[19] Il n'est pas même besoin de ces vers pour voir que la chose est évidente de soi; car si la Discorde n'agissait pas sur les choses, « Toutes les choses, comme le dit Empédocle, « se réduiraient à l'unité ; mais quand les choses

§ 18. *Empédocle.* Voir plus haut, liv. I, ch. III, § 19, et ch. IV, § 4, où Empédocle n'est pas traité, à ce qu'il semble, avec autant d'estime. — *C'est de la Discorde.* Le texte n'emploie qu'un pronom indéterminé. Dans le livre I, aux chapitres III et IV, c'est plutôt à l'Amour qu'à la Discorde que ce rôle est attribué. — *Voici les vers d'Empédocle.* Voir les Fragments d'Empédocle, édition Firmin-Didot, page 4.

§ 19. *Comme le dit Empédocle,* ibid, p. 5. — *A l'unité.* C'est-à-dire au Sphærus, qui ne sortirait

« se rapprochent, la Discorde survient en der-
« nier lieu pour terminer tout. »

[20] Voilà comment, dans le système d'Empédocle, Dieu, qui est le plus fortuné des êtres, est en même temps le moins instruit et le moins éclairé de tous, attendu qu'il ne connaît pas tous les éléments. En effet, il n'éprouve point de Discorde ; et c'est le semblable qui connaît le semblable, ainsi que le prétend encore Empédocle. Selon lui, nous voyons :

Par la terre, la terre ; et par l'air, on voit l'air ;
Et l'éther, par l'éther ; le feu par le feu clair ;
Et l'Amour, par l'Amour ; la Haine, par la Haine.

[21] Mais, pour en revenir à notre sujet et à notre point de départ, il est évident que, selon la théorie d'Empédocle, il se trouve que la Discorde n'est pas plus cause de la destruction des êtres que de leur existence. De même l'Amitié n'est pas plus cause de la vie des êtres que de

pas de son unité immuable, et y tiendrait tout enfermé. — *Pour terminer tout.* J'ai ajouté ces mots, qui ressortent du contexte.

§ 20. *Le moins instruit et le moins éclairé de tous.* Il n'y a qu'une seule épithète dans le texte. Je ne sais d'ailleurs si la pensée est d'Empédocle lui-même, ou si c'est une conséquence qu'indique Aristote. — *Nous voyons.* Aristote cite encore ces vers dans le *Traité de l'Ame*, liv. I, ch. II, § 6, p. 112 de ma traduction. Fragments-Didot, p. 11.

§ 21. *Selon la théorie d'Empédocle.* Voir plus haut, liv. I, chap. IV, § 8, la même critique

leur destruction, puisqu'en ramenant les choses à l'unité, elle anéantit tout le reste. [22] En même temps, Empédocle oublie de nous apprendre la cause de ce changement ; et il se contente de nous dire que la nature des choses est d'être comme elles sont :

La Discorde, en son sein, grandit avec le temps ;
Puis, quand revient son tour, elle prend la puissance,
Qu'un serment solennel lui garantit d'avance.

C'est que, pour Empédocle, ce changement était absolument nécessaire, sans que, d'ailleurs, il nous indique le moindre motif de cette nécessité. [23] Quoi qu'il en soit, le seul point où Empédocle soit bien d'accord avec lui-même, c'est que, parmi les êtres, il ne fait pas les uns périssables et les autres impérissables ; il pense que tous sans exception doivent périr, sauf les seuls éléments.

élevée contre la théorie d'Empédocle. Dans ses explications, c'est bien souvent la Discorde qui rapproche, et l'Amour qui désunit.

§ 22. *La Discorde en son sein.* Voir les Fragments d'Empédocle, édition Firmin-Didot, p. 5. Il s'agit du Sphærus, dans lequel la Discorde s'insinue, et grandit peu à peu, jusqu'à ce que ses forces fassent éclater le corps immense où elles s'étaient introduites, et divisent de nouveau ce que le Sphærus avait réuni. Cette alternative entre le Sphærus et la Discorde a été établie sous la foi du plus inviolable serment. Empédocle ne dit pas d'ailleurs par qui ce serment a été prêté, et quel en est le garant parmi toutes les divinités.

[24] Mais la question, que nous discutons ici, consiste à savoir pourquoi tels êtres sont périssables, tandis que tels autres ne le sont pas, quand néanmoins tous viennent, dit-on, des mêmes principes. Que d'ailleurs les principes ne puissent pas être les mêmes pour tous les êtres, c'est ce qui nous semble suffisamment prouvé par les développements qui précèdent. [25] Mais, si les principes sont différents, on peut se demander si eux aussi sont impérissables, ou s'ils sont sujets à périr. En les supposant périssables, une conséquence évidente et nécessaire, c'est qu'ils doivent alors venir eux-mêmes de quelque chose, puisque tout ce qui périt se dissout dans les éléments d'où il était sorti. Il résulterait de là que les principes mêmes viennent de principes différents, qui leur sont antérieurs. Or, c'est une impossibilité qui est manifeste, et qui est aussi forte, soit qu'on admette un temps d'arrêt dans la succession des principes, soit qu'on se perde dans l'infini. [26] Mais même comment concevoir l'existence des êtres périssables, si les principes d'où ils viennent peuvent être détruits? Et si les principes sont impérissables, comment, tout im-

§ 24. *La question, que nous discutons ici.* Voir plus haut, § 17.

§ 25. *Les principes mêmes viennent de principes différents.* La contradiction est évidente, et les principes alors ne seraient plus des principes, puisqu'ils auraient quelque chose avant eux. — *Dans la succession des principes.* J'ai ajouté ces mots.

périssables qu'ils sont, les uns ont-ils donné naissance à des êtres qui doivent périr, tandis que les autres ont produit des êtres impérissables? Tout cela n'est pas très facile à comprendre pour la raison; mais il y a là une absolue impossibilité de se prononcer; ou du moins cela demanderait de très longues explications. [27] Du reste, personne ne s'est hasardé à prétendre que les principes sont différents pour les êtres périssables; et l'on admet unanimement que les principes sont les mêmes pour toutes choses. Mais on laisse ainsi de côté la première question que nous avons faite, et l'on semble n'y attacher qu'une très mince importance.

[28] La recherche la plus épineuse de toutes et pourtant la plus indispensable pour arriver à la vérité, c'est de savoir si l'Être et l'Un sont les substances des êtres, et si tous les deux ne sont pas encore autre chose, tout en restant, celui-ci

§ 27. *La première question que nous avons faite.* Voir plus haut § 4. La question est de savoir si les principes sont identiques, ou différents, pour les choses périssables et pour les impérissables. Aristote la résout affirmativement.

§ 28. *Si l'Être et l'Un sont les substances des êtres.* Voir plus haut chap. I, § 13, où cette question est annoncée comme la plus ardue de toutes. Outre ce qu'Aristote en dit ici, il y est revenu à plusieurs reprises, pour la résoudre négativement : Non, l'Être et l'Un ne sont pas la substance des choses. Voir plus loin, liv. III, ch. VI, § 8 ; liv. VI, ch. XVI, § 4; liv. X, ch. II, § 1 et 3, où Aristote s'en réfère à ce passage du livre III; liv. XI, ch. II, § 6; et liv. XIV, ch. I, § 6. — *De sujet et de support.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

l'Être, et celui-là l'Un ; ou bien ne faut-il pas étudier l'Être et l'Un en supposant qu'il y a, sous les deux, quelque autre nature qui leur sert de sujet et de support? [29] Les philosophes ont résolu la question en sens différents, les uns admettant l'existence de cette nature, les autres ne l'admettant pas. Platon et les Pythagoriciens n'ont pas distingué l'Être et l'Un de la substance des choses ; ils ont cru que leur nature, à tous deux, c'est que la substance des choses soit précisément d'être l'Un et l'Être en soi. Parmi les Naturalistes, on peut citer Empédocle, qui, voulant arriver à quelque détermination plus claire, a essayé d'expliquer ce que c'est l'Un. On pourrait supposer que, pour lui, l'Un c'est l'Amitié ; et

S'il y a une subtance autre que l'Être et l'Un, il s'ensuit que l'un et l'autre ne sont que des attributs.

§ 29. *L'existence de cette nature*. Le texte n'est pas aussi précis ; mais le sens ne peut faire de doute, et c'est là ce qui peut m'excuser d'avoir précisé davantage l'expression. — *Platon et les Pythagoriciens*. Voir plus haut, liv. I, ch. v, § 21. — *Que la substance des choses*. Cette phrase offre, sous le rapport de la grammaire, de grandes difficultés, qu'on a essayé de lever en proposant diverses corrections. Quelque ingénieuses qu'elles puissent être, elles sont nécessairement arbitraires ; et je préfère encore m'en tenir à la leçon vulgaire ; elle suffit pour donner le sens que j'en tire ; il me semble conforme aux doctrines de Platon et des Pythagoriciens, telles qu'Aristote les expose et les critique. — *Les Naturalistes*. Ou les philosophes de l'école d'Ionie; voir plus haut liv. I, ch. v, § 13. — *Empédocle*. Voir tout ce qui a été déjà dit sur Empédocle, liv. I, ch. IV, §§ 3, 8 et suiv.

§ 30. *Que c'est le feu*. Héraclite. — *Que c'est l'air*. Anaximène; voir plus haut, liv. I, ch. III, §§ 17 et 18. — *Qui admettent plusieurs éléments*. Voir plus haut, liv. I, ch. III, § 26.

que l'Amitié est précisément la cause de l'unité en toutes choses. [30] D'autres philosophes ont prétendu, ceux-ci que c'est le feu, ceux-là que c'est l'air, qui sont l'Être et l'Un, d'où toutes les choses tirent leur vie et leur origine. C'est là aussi l'opinion des philosophes qui admettent plusieurs éléments; car ils sont forcés de faire autant d'Être et d'Un qu'ils font de principes.

[31] Que si l'on ne veut pas que l'Être et l'Un soient une réelle substance, dès lors non plus aucun des autres universaux ne peut davantage en être une, puisque l'Être et l'Un sont les plus universels de tous; et s'il n'existe pas d'Un en soi, ou d'Être en soi, à plus forte raison il ne pourrait point y avoir d'universaux quelconques en dehors de ce qu'on appelle des individus. [32] Mais, du moment que l'Être n'est pas substance, il est clair que le nombre ne peut pas davantage être pris pour la nature des êtres, séparée d'eux. Le nombre est une collection d'unités, et l'unité n'est pas autre chose que ce qu'est l'Un. Mais,

§ 31. *Aucun des autres universaux.* Conséquence de la théorie qui refuse à l'Être et à l'Un une existence réelle. C'est sans doute une objection qu'Aristote se fait à lui-même, plutôt qu'une réfutation directe.

§ 32. *Le nombre.* Ceci répond aux Pythagoriciens, qui font du nombre l'essence des choses; voir plus haut, liv. I, ch. v, § 7. — *Des attributs universels.* Je conserve ici la leçon vulgaire que plusieurs éditeurs ont proposé de changer; il me semble que le texte, tel qu'il est, peut se suffire. Pour que l'Être en soi et l'Un en soi puissent exister, il

pour que l'Un en soi et l'Être en soi existent réellement, il faut nécessairement que l'Être et l'Un soient la substance; car il n'y a pas absolument d'autre terme; il n'y a que ces deux là seuls qui puissent être des attributs universels.

[33] D'autre part, si l'Être et l'Un en soi sont réellement quelque chose, alors s'élève une bien grave question, celle de savoir comment il est possible qu'il existe quoi que ce soit en dehors d'eux, je veux dire comment il peut y avoir plus d'un seul être, puisqu'il n'est pas possible qu'il y ait autre chose que l'Être. Par conséquent, ce sera une nécessité, comme le voulait Parménide, que tous les êtres soient une Unité, et que cette unité soit l'Être. [34] Des deux côtés, la difficulté est fort grande; car que l'Être ne soit pas substance, ou que l'Un en soi puisse être une substance, il est également impossible que le nombre en soit une. Que le nombre ne soit pas une substance, nous en avons dit plus haut les motifs. S'il en est une réellement, les difficultés reviennent alors les mêmes que pour l'Être. Ainsi, d'où pourra venir une autre unité en soi, qui serait en de-

faut qu'ils deviennent les attributs de l'Être et de l'Un, qui peuvent seuls avoir, dans l'hypothèse, une certaine réalité.

§ 33. *Parménide*. Voir sur Parménide, plus haut, liv. I, ch. v, § 17.

§ 34. *Des deux côtés*. C'est-à-dire, soit qu'on admette, soit qu'on rejette la théorie de l'unité absolue. — *Que le nombre en soit une*. Ce retour à la critique des idées pythagoriciennes est assez inattendu; voir plus haut,

hors de l'Unité? Nécessairement, il n'y a rien de ce genre; mais cependant tous les êtres sans exception sont Un, et font partie d'une pluralité où chacun d'eux est individuellement un.

[35] Si l'Un en soi est indivisible, alors, comme le soutient Zénon, il n'est plus rien du tout; car ce qui ne rend pas une chose plus grande ni plus petite qu'elle n'était, soit en y étant ajouté, soit en en étant retranché, ne peut pas être compris, d'après Zénon, parmi les réalités, puisque évidemment l'Être est toujours une certaine grandeur, et que, s'il est une grandeur, il est corporel. Ceci est vrai absolument de tout être. Mais d'autres choses, en s'ajoutant à une chose, peuvent tantôt la rendre plus grande et tantôt n'y faire rien. Ainsi la surface et la ligne y ajoutent; mais le point et la multiplication par l'unité n'y ajoutent quoi que ce soit. [36] Du reste, comme Zénon ne porte pas assez de précision dans cette analyse, et qu'il

§ 32, et aussi liv. I, ch. v, § 4. — *Plus haut*. Voir liv. I, ch. v, § 15. — *Les mêmes que pour l'Être*. Voir plus haut, § 32. — *Ou font partie d'une pluralité*. Le texte dit précisément : « Ou sont une pluralité. »

§ 35. *Si l'Un en soi est indivisible*. La pensée n'est pas assez clairement exprimée. Sans doute, Aristote veut dire que l'Être en soi reste toujours et uniquement ce qu'il est, sans se partager jamais entre les êtres réels et corporels. — *Mais*. C'est une réponse à la théorie de Zénon. — *La multiplication par l'unité*. Le texte dit simplement : « l'unité, la monade ».

§ 36. *Zénon ne porte pas assez de précision*. Voir, sur Zénon d'Élée, le petit *Traité de Mélissus*,

peut y avoir certainement quelque chose d'indivisible, qui soit additif, c'est une réponse qu'à ce point de vue aussi l'on peut lui faire : Non sans doute l'addition qu'on fera de l'indivisible ne rendra pas la chose plus grande matériellement; mais le nombre sera augmenté.

[37] Ceci fait naître une question nouvelle. D'une unité indivisible telle qu'on vient de l'expliquer, ou même de plusieurs unités de ce genre, comment une grandeur pourra-t-elle jamais sortir? Il en est ici tout à fait de même que quand on prétend que la ligne se compose de points. On a beau même admettre avec quelques philosophes que le nombre se forme d'abord de l'Un en soi et de quelque autre chose qui n'est plus l'Un, il n'en reste pas moins à se demander pourquoi et comment le résultat est, tantôt un nombre, et tantôt une grandeur, puisque ce qui n'est pas

Gorgias et Zénon, ch. v, § 3, p. 257 de ma traduction. — *Qui soit additif.* J'ai ajouté ces mots qui m'ont paru indispensables. Le texte n'indique cette nuance que par un adverbe indéterminé. — *Mais le nombre sera augmenté.* L'Un en soi fera toujours un être de plus, si l'on admet sa réalité.

§ 37. *D'une unité indivisible.* J'ai ajouté le mot Indivisible, qui ressort évidemment du contexte, et qui me semble indispensable pour préciser la pensée. — *La ligne se compose de points.* C'est encore la définition que de nos jours les mathématiques donnent de la ligne. Il est clair qu'Aristote ne l'approuve pas ; et par exemple dans la *Physique*, liv. VI. ch. I, § 2, p. 338 de ma traduction, il se prononce encore plus nettement qu'ici contre cette définition prétendue; voir aussi plus loin dans la *Métaphysique*, liv. XIII, ch. IX, § 5.— *De quelqu'autre chose.* C'est l'inégalité,

l'Un est l'inégalité, ou est de la même nature qu'elle; car on ne voit pas du tout comment les grandeurs pourraient jamais sortir de l'Un et de cette nature inégale, pas plus qu'elles ne sortiraient non plus d'un nombre quelconque et de l'inégalité.

dont il est parlé un peu plus bas; et l'inégalité n'est pas autre chose que la Dyade indéterminée de Platon, ou bien encore le Grand et le Petit. Voir plus haut, liv. I, ch. VI, §§ 9, 11 et 12. — *Les grandeurs pourraient jamais sortir.* Aristote semble avoir ici toute raison contre les subtilités de ses adversaires; mais il ne résout pas lui-même la difficulté, et il ne dit pas quelle est, à son point de de vue particulier, l'origine des grandeurs.

CHAPITRE V

De la nature des points, des lignes et des surfaces; on a essayé de les prendre aussi pour la substance des choses; opinions en sens contraires; en faire des substances réelles, c'est détruire toute idée de la substance, et aussi de la production et de la destruction des choses; les points, les lignes et les surfaces ne sont que des limites et des divisions, ainsi que l'instant.

[1] Une question qui fait suite aux précédentes, c'est de savoir si les nombres, les corps, les surfaces et les points sont, ou ne sont pas, des substances réelles. Si ce ne sont pas là des substances, on ne voit plus dès lors ce que c'est que l'Être, et ce que peuvent être les substances des êtres réels. En effet, les qualités des choses, leurs mouvements, leurs relations, leurs positions,

§ 1. *Les nombres, les corps, les surfaces, les points*. Aristote est revenu plusieurs fois à cette question; voir plus loin, liv. VII, ch. II, § 3; liv. XIII, ch. IX, § 5; et liv. XIV, ch. III, § 6; voir aussi le *Traité du Ciel*, liv. III, ch. I, § 9, p. 228 de ma traduction. De toutes ces discussions, il ressort que, selon Aristote, les nombres, les corps, les surfaces et les points ne sont pas des entités réelles, de véritables substances. Dans le présent chapitre, il expose le pour et le contre, de manière à laisser son opinion fort obscure. — *Si ce ne sont pas là des substances*. Arguments affirmatifs, qu'Aristote développe sans avertir que ce ne sont pas ceux qu'il soutient personnellement. Ils appartiennent sans doute aux Pythagoriciens et aux Platoniciens. — *Leurs pro-*

leurs proportions diverses n'expriment, à ce qu'il semble, la substance pour aucun d'eux. Toutes ces déterminations sont toujours attribuées à un certain sujet; mais elles ne sont point ce sujet lui-même. [2] Dans ce qui paraîtrait représenter plus particulièrement une substance, comme l'eau, la terre, le feu, éléments dont se forment tous les corps composés, la chaleur, le froid et toutes les autres qualités de même ordre qu'on y peut observer, n'ont rien de substantiel. Il n'y a que le corps présentant ces qualités diverses qui subsiste seul comme quelque chose de réel, et qui soit une entité véritable. [3] Mais le corps lui-même est moins une substance que ne l'est la surface; la surface l'est moins aussi que la ligne, et la ligne moins que l'unité et le point. En effet, ce sont là les déterminations et les limites du corps; et il semble qu'elles

portions diverses. Le terme dont se sert Aristote est très vague. — *A un certain sujet.* Ce sujet seul est alors substantiel; et tout le reste se compose de simples attributs, qui ne peuvent jamais être pris pour des substances.

§ 2. *Une substance*. Cette substance n'est ici que la matière, représentée par les quatre éléments d'Empédocle. — *Une entité véritable*. Le texte répète le mot de Substance.

§ 3. *Mais le corps*. Le mot de Corps signifie ici, comme plus haut, le Solide. — *Moins une substance que ne l'est la surface*. Il semble que c'est tout le contraire, et que le solide est bien plus substance réelle que la surface ne peut l'être. — *Moins que l'unité et le point*. Il est bien singulier de réduire la substance au point, c'est-à-dire, à ce qui n'a ni longueur, ni largeur, ni épaisseur. — *Il semble qu'elles peuvent subsister sans lui*. Ici encore c'est le contraire qui semble le plus probable; mais tout ce passage est excessivement obscur.

peuvent subsister sans lui, tandis que le corps ne peut subsister sans elles. [4] C'est là ce qui fait que le vulgaire croit, et que même aussi les philosophes antérieurs ont cru, que le corps est la substance et l'Être, et que tous les autres phénomènes n'en sont que de simples modifications; d'où l'on concluait que les principes des corps sont aussi les principes des êtres. Puis, les philosophes venus plus tard, et qui paraissaient plus éclairés que leurs devanciers, ont pensé que c'étaient les nombres qui sont les principes des choses. [5] Nous le répétons : Si le corps, la surface, la ligne, l'unité et le point ne sont pas la substance, alors il n'y a plus de substance du tout; alors il n'y a plus d'être; car ce n'est pas apparemment des accidents des êtres que l'on prétendrait faire des êtres à leur place.

[6] Même en admettant que les longueurs, les points, etc., sont plus substance que les corps, comme nous ne voyons pas quels sont précisé-

§ 4. *Les philosophes antérieurs.* Ce sont évidemment les philosophes de l'école d'Ionie, qui ne croyaient qu'à la matière. — *Que le corps est la substance.* Corps est toujours pris ici pour Solide. — *Les philosophes venus plus tard.* Ce sont les Pythagoriciens et les Platoniciens; voir plus haut, liv. I, ch. III, § 7, et ch. V. — *C'étaient les nombres qui sont les principes des choses.* Voir plus haut, liv. I, ch. V, § 1.

§ 5. *Nous le répétons.* Voir § 1. — *Le corps.* Au sens de Solide; j'ai conservé le mot de corps pour que la traduction fût aussi près que possible du texte.

§ 6. *Même en admettant.* Réponse aux arguments précédents, pour prouver que les surfaces, les lignes, les points ne

ment les corps qu'ils forment, et il est bien impossible que ce soient des corps perceptibles à nos sens, il en résulte de nouveau qu'il n'y a plus là aucune substance. [7] D'ailleurs, la surface, la ligne, le point ne sont évidemment que des divisions du corps lui-même, soit en largeur, soit en profondeur, soit en longueur. Ajoutez que, dans le solide, il y a toutes les figures que l'on veut en tirer; c'est-à-dire qu'il n'y en a pas une. Par exemple, si le buste d'un Hermès n'est pas dans le marbre avec des formes déterminées, pas plus que la moitié du cube n'est déterminée dans le cube, il s'ensuit qu'il n'y a pas davantage de surface; car, si toute surface quelconque est dans le solide, celle qui détermine la moitié du cube y serait comme toute autre. [8] Le même raisonnement peut s'appliquer tout aussi bien à la ligne, au point, à l'unité; et par conséquent, si c'est le corps qui est éminem-

sont pas de réelles substances. — *Précisément.* J'ai ajouté ce mot. — *Perceptibles à nos sens.* Voir plus loin, liv. VII, ch. x, § 18.

§ 7. *D'ailleurs.* Continuation de la réfutation.— *Ne sont... que des divisions du corps.* C'est en répétant cette assertion qu'Aristote clora la discussion; voir plus loin, § 13. — *Si le buste d'un Hermès.* Comme le remarque M. Schwegler, c'est ici la théorie bien connue de la puissance et de l'acte. Toutes les figures quelconques peuvent être tirées du marbre, que travaille l'habile sculpteur; mais en acte, en fait, il n'y en a aucune. — *Il s'ensuit qu'il n'y a pas davantage de surface.* La conséquence n'est rigoureuse que pour l'intérieur du solide; mais pour l'extérieur, il a nécessairement des surfaces.

§ 8. *Si c'est le corps qui est éminemment substance.* C'est contre l'hypothèse posée plus haut,

ment substance, et que tout cela soit substance plus encore que lui, et si, d'autre part, la surface, la ligne, le point ne sont pas non plus des substances véritables, nous ne savons plus ce qu'est l'Être et ce qu'est la substance des choses, qui alors nous échappent complètement.

[9] Mais à toutes ces conséquences que nous venons de signaler, s'en ajoutent d'autres qui ne choquent pas moins la raison, en ce qui regarde la production de ces choses et leur destruction. [10] Ainsi, quand une substance qui n'existait pas antérieurement vient à exister actuellement, et quand une autre qui existait antérieurement cesse d'exister, il semble bien que la substance éprouve ces changements, parce qu'elle devient et parce qu'elle périt. [11] Mais on ne voit pas que les points, les lignes, les surfaces puissent également se produire ou disparaître ainsi, bien que tantôt elles soient et tantôt ne soient pas. En

§ 1. — *Nous ne savons plus.* Répétition sous une forme presque identique de ce qui a été dit plus haut, § 1.

§ 9. *Qui ne choquent pas moins la raison.* Ainsi Aristote se prononce pour la négative. Les entités mathématiques ne sont pas de véritables substances. — *De ces choses.* C'est-à-dire des surfaces, des lignes et des points, dont il vient d'être question.

§ 10. *Parce qu'elle devient et parce qu'elle périt.* J'ai conservé la concision du texte, parce que ces formules, à force d'être répétées, deviennent familières et cessent d'être obscures.

§ 11. *On ne voit pas que les points.* Dès lors les points, les lignes, les surfaces ne sont pas des substances, puisqu'ils ne se produisent pas et ne périssent pas, comme le font les substances véritables. Voir plus loin, liv. XI, ch. II, § 8. L'exemple que donne

effet, quand des corps se touchent ou quand ils se séparent, ils ont tout ensemble, ici une seule surface, s'ils sont en contact, et là ils en ont deux s'ils sont séparés, de telle sorte que, les corps étant rapprochés, les deux surfaces ne sont plus et disparaissent, et que, quand les corps sont divisés, il se produit des surfaces et des lignes qui n'existaient point auparavant. [12] Néanmoins, on ne peut certes pas dire que ce soit le point essentiellement indivisible qui se soit divisé en deux; mais si les surfaces, les lignes, etc., peuvent se produire et si elles peuvent périr, il faut bien qu'elles viennent de quelque chose. [13] On peut dire qu'il en est ici à peu près de même que pour l'instant, au point de vue de la durée. L'instant non plus ne peut pas naître ni périr; et pourtant, il paraît être sans cesse différent, sans d'ailleurs avoir jamais rien de substantiel. Or, c'est là précisément ce

Aristote à l'appui de cette thèse est fort ingénieux; je ne sais pas si mathématiquement il est également exact. — *Les deux surfaces ne sont plus.* Ce n'est pas tout à fait exact. Les surfaces existent toujours; seulement on ne les voit pas.

§ 12. *Qu'elles viennent de quelque chose.* Et par conséquent, ce ne sont plus des principes, puisque les principes ne viennent que d'eux-mêmes.

§ 13. *L'instant, au point de vue de la durée.* C'est dans la *Physique* qu'Aristote développe la théorie de l'instant, liv. IV, ch. XVII, p. 237 de ma traduction. Je ne crois pas que, sur ce sujet difficile, personne ait poussé l'analyse plus loin. — *Il paraît être sans cesse différent.* Voir la *Physique*, liv. IV, ch. XVII, § 2, p. 238. — *Rien de substantiel.* C'est la conclusion d'Aristote contre les Platoniciens et les

qui arrive avec les points, les lignes et les surfaces. Le même raisonnement s'y applique tout aussi bien; car les points, les lignes, les surfaces ne sont, comme l'instant, que des limites ou des divisions.

CHAPITRE VI

Retour à la critique de la théorie des Idées; nouveaux arguments contre et pour cette théorie, et sur la nature des êtres mathématiques; autres questions analogues sur la nature des principes, qui peuvent être ou simplement possibles ou absolument réels; de l'existence des Universaux; il n'y a que des êtres individuels.

[1] On peut toujours se le demander : « A quoi « bon, en dehors des êtres sensibles et des inter- « médiaires, chercher encore d'autres êtres tels « que ceux que nous nommons des Idées? » Le motif qu'on en donne, c'est que, si les êtres ma-

Pythagoriciens. — *Comme l'instant. Physique*, liv. IV, ch. XVII, § 1, p. 238.

§ 1. *On peut toujours se le demander*. Cette question est assez inattendue; et Aristote ne l'a pas énoncée dans l'énumération fort longue des questions qu'il se propose de traiter; voir plus haut, ch. I, § 5 et § 15 inclusivement. — *Nous nommons des Idées*. Aristote parle encore ici comme s'il était Platonicien; voir plus haut, liv. I, ch. VII, § 17. C'est une simple forme de langage, qui ne tire pas à conséquence. Les Intermédiaires dont il est ici question sont, comme on sait, les entités mathématiques, qui tiennent à la fois des

thématiques peuvent, sous d'autres rapports, différer des êtres que nous percevons, ils n'en diffèrent pas au moins en ce sens qu'ils peuvent former aussi une pluralité d'êtres pareils entre eux, comme le sont les objets sensibles. [2] Par suite, les principes des êtres mathématiques ne seront pas plus limités en nombre que ne le sont les principes de toutes les lettres dont nous nous servons. Les principes des lettres ne sont pas limités numériquement; ils ne le sont qu'en espèce, pourvu toutefois qu'on ne s'attache pas aux principes de telle syllabe prise isolément, ou de tel mot; car, dans ce cas, les principes

Idées et des choses sensibles. — *Former aussi une pluralité d'êtres pareils entre eux.* Ceci veut dire que le même nombre répété autant de fois qu'on voudra, quand il s'applique à une égale quantité d'êtres, forme une pluralité sans pour cela changer de nature. Je suppose le nombre 10, par exemple, s'appliquant ici à des hommes, là à des chevaux, ailleurs à des plantes, ailleurs encore à des pierres ; il forme en se répétant quatre fois une pluralité de 10 pareils entre eux, quoique attribués à des êtres différents. — *Comme le sont les objets sensibles.* Les objets de même espèce forment par leur réunion une pluralité semblable à celle des nombres de même module.

§ 2. *Les principes de toutes les lettres.* Ainsi dans l'alphabet grec, le nombre des lettres est de vingt-quatre, toutes limitées en espèce, puisque chacune diffère des autres; mais la même lettre peut être répétée autant de fois qu'on voudra, sans que le nombre de ces répétitions puisse être limité. De même pour les êtres mathématiques : chacun d'eux demeure identique en son espèce, tout en étant répété à l'infini; l'espèce ne change pas ; mais le nombre est indéfini. — *Qu'on ne s'attache pas aux principes de telle syllabe.* Chaque syllabe a des lettres en nombre défini; mais, pour les syllabes aussi, la combinaison des mêmes lettres peut être répétée autant qu'on le voudra. Seulement, les lettres, ou principes, diffèrent

des lettres seraient limités même numériquement. [3] Il en est tout à fait de même des êtres mathématiques, des intermédiaires; et pour eux également, les semblables sous le rapport de l'espèce peuvent être en nombre infini. Par conséquent, si en dehors des objets sensibles et des êtres mathématiques, il n'y a pas ces autres êtres particuliers que quelques philosophes appellent des Idées, il n'y aura plus de substance qui soit une numériquement; elle ne le sera qu'en espèce. Les principes des êtres non plus ne formeront pas numériquement une certaine quantité définie; ils seront exclusivement limités en espèce. [4] Si cette conséquence est nécessaire, c'est un argument décisif pour admettre non moins nécessairement l'existence des Idées; car ceux qui les soutiennent ont beau ne pas exprimer clairement leur pensée, c'est bien là ce qu'ils veulent dire; forcément, leur théorie

entre elles et ne sont plus de la même espèce; voir plus haut, ch. IV, § 11.

§ 3. *Des êtres mathématiques.* J'ai ajouté ces mots; le texte n'a que les suivants. Mais on a vu que les êtres mathématiques sont appelés aussi les Intermédiaires. — *Les semblables sous le rapport de l'espèce.* C'est là tout le sens de l'expression grecque. J'aurais pu traduire aussi les Homogènes. — *Que quelques philosophes.* Il y a aussi dans l'expression grecque comme une nuance de dédain. — *Elle ne le sera qu'en espèce.* J'ai adopté ici la variante proposée par Alexandre d'Aphrodise, et approuvée par M. Schwegler, qui préférerait encore supprimer tout ce membre de phrase.

§ 4. *Ont beau ne pas exprimer clairement leur pensée.* Cette critique est exacte sans doute; mais elle pourrait se retourner trop souvent contre Aristote lui-même;

est celle-ci : que chaque Idée constitue une substance distincte, et que pas une seule n'a une existence indirecte et accidentelle. [5] Mais nous avons dit à quelles conclusions inacceptables on est amené si l'on admet qu'il y a des Idées, et si l'on réduit les principes à une unité numérique et non à une unité d'espèce.

[6] Enfin, une question qui se rapproche beaucoup de toutes celles-là, c'est de rechercher si les éléments n'existent qu'en puissance, ou s'ils ont une autre manière d'être. S'ils sont d'une façon quelconque autrement qu'en simple puissance, alors il y a quelque chose d'antérieur aux principes; car la puissance est antérieure à la cause actuelle, tout ce qui est possible ne devant pas nécessairement passer à la réalité de l'acte. [7] Mais si les éléments sont en puissance simplement, il est possible alors qu'il n'existe pas un seul être réel, puisque ce qui est possible est ce qui n'est pas encore, En effet, c'est le Non-être

voir aussi plus haut, ch. IV, § 15. — *Indirecte et accidentelle.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte; j'ai également ajouté le mot Distinct.

§ 5. *Nous avons dit.* Voir plus haut, ch. IV, § 10; voir encore toute la polémique contre la théorie des Idées, liv. I, ch. VII, §§ 29 et suivants.

§ 6. *Autrement qu'en simple puissance.* En d'autres termes, s'ils sont en acte.— *Quelque chose d'antérieur aux principes.* Et alors ces principes prétendus ne sont plus des principes. — *A la cause actuelle.* Le texte dit : « A cette cause. » — *Passer à la réalité.* J'ai dû également ici préciser davantage l'expression.

§ 7. *Si les éléments.* Ici Éléments est pris pour Principes.

qui se réalise, qui devient ; mais rien de ce qui ne peut pas être ne se produit, ni ne devient.

[8] Telles sont donc les questions que nous avons cru nécessaire de discuter sur les principes. Mais il y a encore à se demander si les principes sont universels, ou s'ils existent à la façon des êtres que nous appelons individuels. S'ils sont des universaux, il n'est plus possible alors qu'ils soient des substances réelles ; car aucun des termes communs n'exprime un objet réellement existant ; ils ne désignent qu'une certaine qualité, tandis que la substance est toujours un objet réel. Mais, si l'universel est une chose réellement existante, et si l'on peut réaliser l'attribut commun en le dégageant du sujet, alors on multiplie singulièrement les êtres. Par exemple, Socrate est d'abord lui-même, puis il est l'homme, puis encore l'animal, si chacun de ces termes exprime une réalité individuelle et une unité.

[9] Si donc on fait les principes universels, voilà les conséquences de cette théorie ; et si on ne les

— *Qui se réalise, qui devient.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. Voir aussi plus loin, liv. XII, ch. II, § 4.

§ 8. *Réaliser l'attribut commun en le dégageant.* Il n'y a dans le texte qu'un seul mot, dont la signification est assez douteuse, bien que le sens général de ce passage ne le soit pas ; Aristote s'en est déjà servi plus haut, liv. I, ch. VII, § 59. — *On multiplie singulièrement les êtres.* Le texte est plus concis.

§ 9. *Est universelle.* Aristote a reproduit bien des fois ce prin-

fait pas universels, et qu'ils soient individuels exclusivement, alors ils ne sont plus accessibles à la science; car la science en toutes choses est universelle. Pour que la science en devînt possible, il faudrait supposer d'autres principes antérieurs, attribués d'une façon universelle aux principes eux-mêmes.

cipe; voir plus haut, ch. IV, § 1; et plus loin, liv. VII, ch. XV, § 6; liv. XI, ch. I, § 9; liv. XIII, ch. IX, § 15; et enfin *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. XXXI, § 2, p. 170 de ma traduction. Platon avait soutenu cette théorie avant Aristote, et c'est là tout l'objet du Théétète, un de ses dialogues les plus profonds.

FIN

DU PREMIER VOLUME

de la Métaphysique d'Aristote.

Paris. — Typ. G. Chamerot, 19, rue des Saints-Pères. — 7612.

